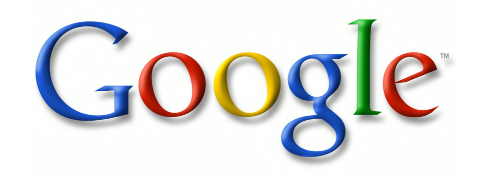
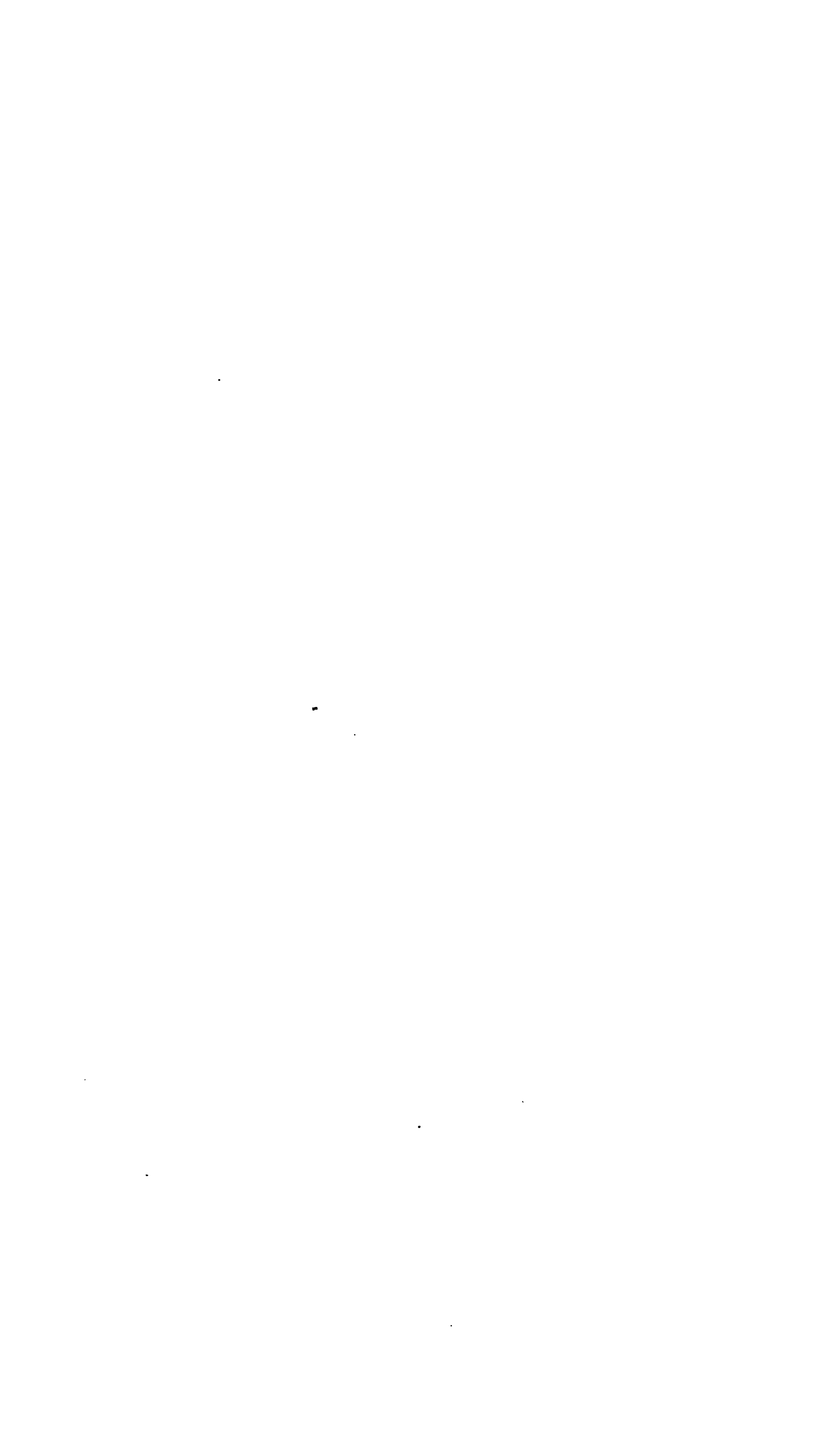





600059136U









Geschichte

der

Philosophie

von

Dr. Heinrich Ritter.

Elfter Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1852.

Geschichte

der

christlichen Philosophie

von

Dr. Heinrich Ritter.



Siebenter Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1852.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Geschichte

der

neuern Philosophie

von

Dr. Heinrich Ritter.

Dritter Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1832.

Inhalt.

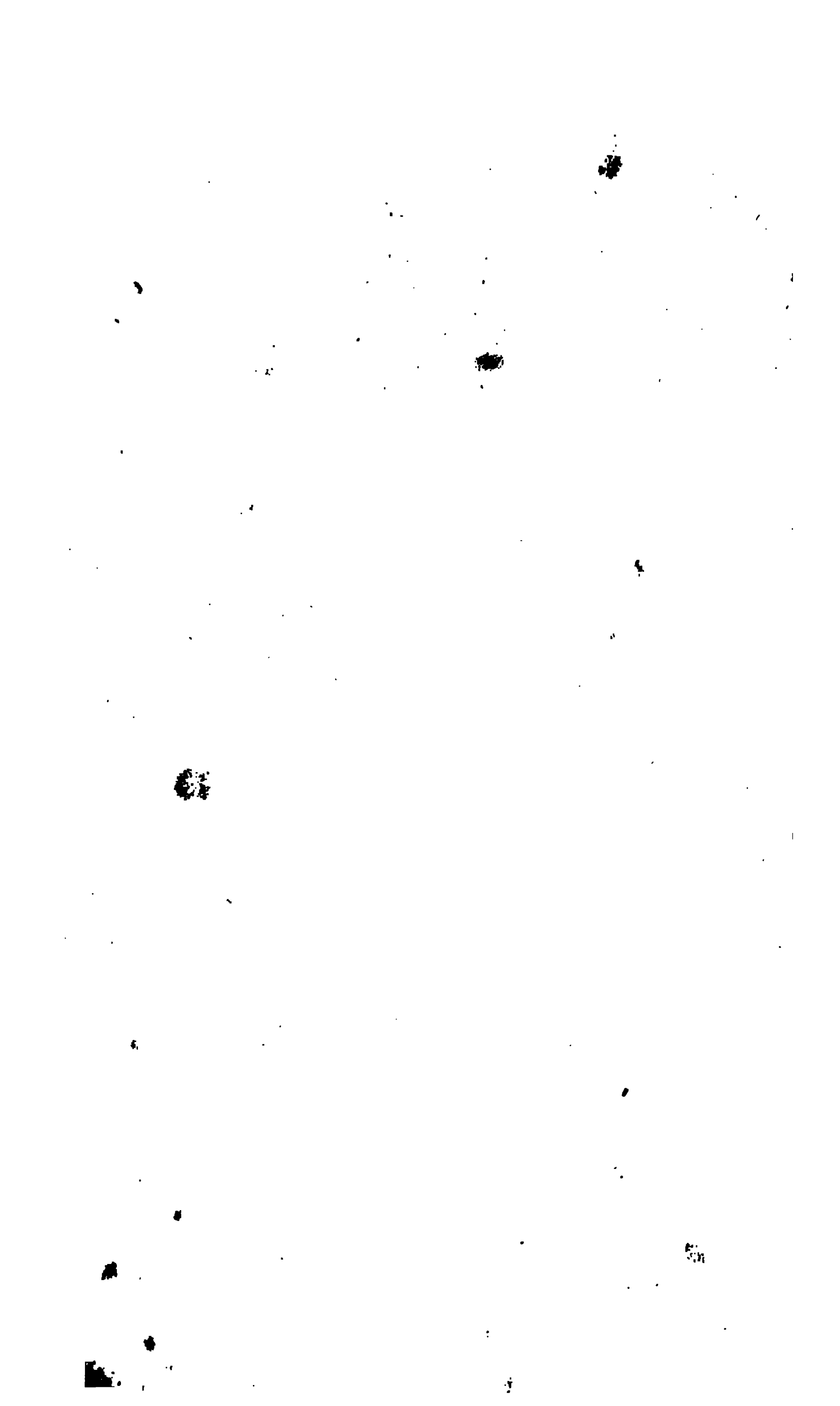
Fünftes Buch.

Der Rationalismus des Descartes und der Cartesianischen Schule.

Sechstes Buch.

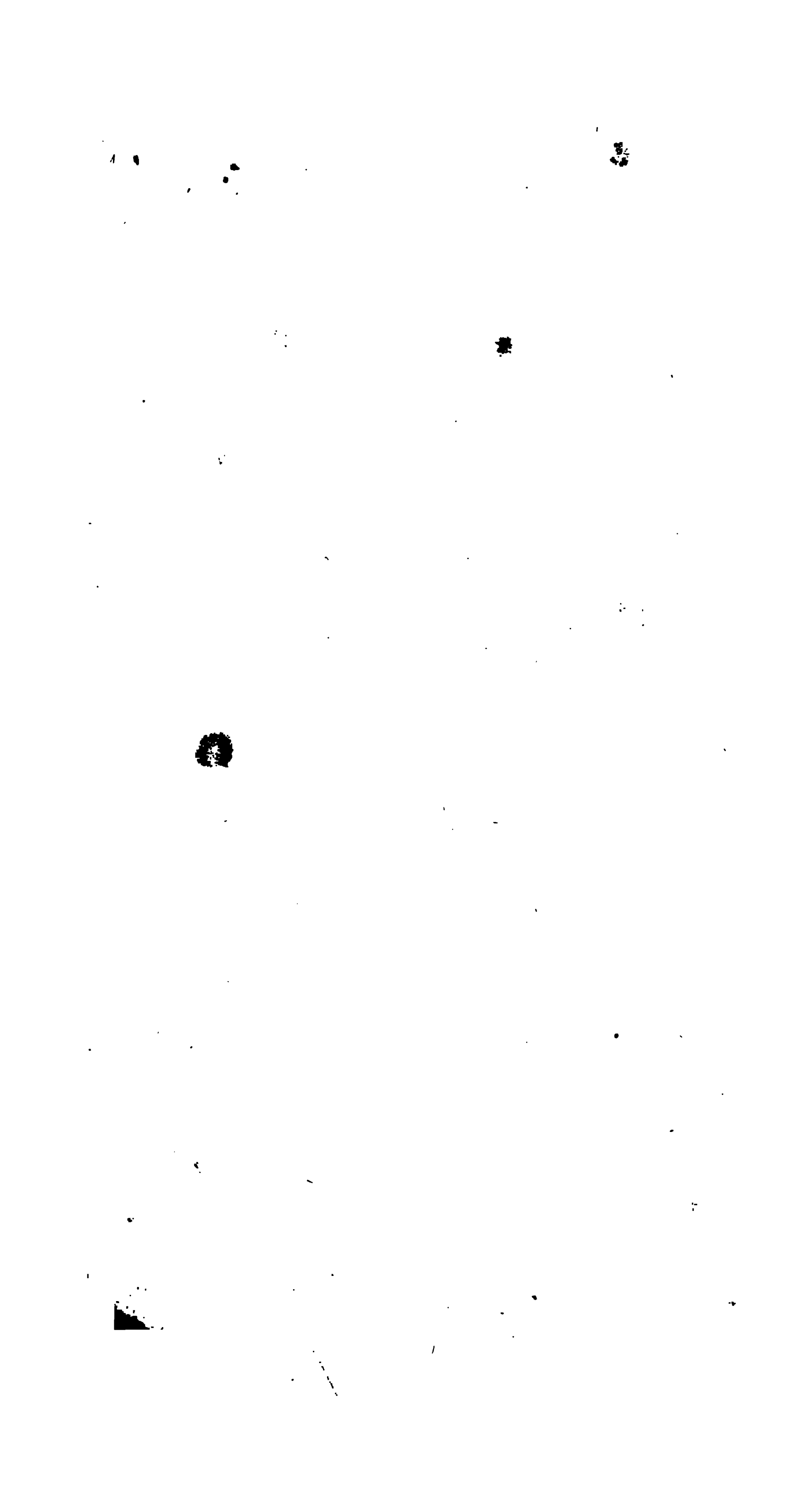
Die Anfänge der Englischen Philosophie im Sensualismus und Rationalismus.





Fünftes Buch.

Der Rationalismus des Descartes und der Cartesianischen Schule.



Erstes Kapitel.

René Descartes.

Unter allen Philosophen des 17. Jahrhunderts hat keiner durch seine Lehre eine so allgemeine Aufmerksamkeit erregt und eine so einflußreiche Schule hinter sich hergezogen, wie René Descartes [1].

Er wurde 1596 zu la Haye in der Nähe von Tours geboren. Sein Vater war Parlementsrath, wohlbegütert und von den ansehnlichsten Familienverbindungen in der Provinz umgeben. Seine Erziehung erhielt er von seinem neunten Jahre an in dem Jesuitencollegium zu la Fleche, welches von Heinrich IV so eben gestiftet und mit fast allen Vortheilen einer Universität ausgestattet worden war. Über acht Jahre lang studirte er hier den ganzen Kreis der Wissenschaften, welche von den Jesuiten gelehrt zu werden pflegten; als er jedoch seinen Gewinn überschlug, fand er ihn sehr gering, obwohl er seinen Lehrmeistern

1) Ich bediene mich der Ausgabe seiner Werke, welche zu Amsterdam 1692 (9 Bände in 4.) erschienen ist. Sie giebt alle Werke in Lateinischer Sprache, so wie dagegen V. Cousin in seiner Ausgabe (Paris 1824. 11 Bände in 8.) alles in Französischer Sprache gegeben hat. Über sein Leben vergl. La vie de Mr. Descartes. Paris 1691. 2 Bd. 4. (Von A. Baillet.)

keine Schuld geben konnte und noch in seinem Alter ihre Lehrmethode empfal. Aber schon hatte sich der Zweifel an der Sicherheit unserer Wissenschaften bei ihm geregt. Nur die Mathematik hielt er für sicher; da er aber ihre Anwendung auf die Physik noch nicht kennen gelernt hatte, glaubte er auch in ihr nur eine müssige Forschung zu finden. Er entschloß sich den Wissenschaften ganz zu entsagen. Es mochte mit seiner Neigung übereinstimmen, daß sein Vater ihn nach Paris schickte um die Welt kennen zu lernen; denn eine Zeit lang nährte er die Meinung, daß in den Überzeugungen des praktischen Lebens eine gewissere und fruchtbarere Weisheit zu finden sein möchte, als in den schwankenden Lehren der Gelehrten. In Paris ergab er sich einige Zeit den Vergnügungen; aber seine Liebe zu den Wissenschaften erwachte doch bald wieder, ließ ihn sich losreißen von seinen bisherigen Genossen und in der Verborgenheit mathematischen Forschungen obliegen. Nach zwei Jahren der Einsamkeit wurde er von seinen Freunden entdeckt und wieder in die fröhliche Gesellschaft gezogen. Bald darauf aber faßte er den Entschluß das Waffenhandwerk unter dem Prinzen Moriz von Oranien zu erlernen. Auch in Holland war er mit mathematischen Untersuchungen beschäftigt. Um aber weiter die Welt kennen zu lernen, um den Krieg zu versuchen, wozu die Waffenruhe in Holland keine Gelegenheit bot, ging er nach Deutschland und schloß sich 1619 als Freiwilliger den Baierschen Truppen an. Hier in der Muße eines einsamen Winterquartiers kam er zu einem festen Entschlusse für sein künftiges wissenschaftliches Leben [1]).

1) De methodo 1; 2.

5

Nachdem er in den Überzeugungen des praktischen Lebens eben so wenig Sicherheit gefunden hatte, als in den Wissenschaften der Gelehrten, überlegte er, daß Werke, welche von vielen ausgeführt werden, weniger Übereinstimmung und sicher durchgeführten Plan zu haben pflegten, als Werke, welche einen Einzigen zum Urheber hätten. Von dieser Art sollte seine Wissenschaft sein, dazu faßte er den Entschluß. Darum wollte er allen Vorurtheilen seiner bisherigen Denkweise entsagen und auf sichern und unzweifelhaften Grundlagen alles von Neuem aufbauen. Einfache Regeln schrieb er sich damals vor, zuerst für sein Forschen, dann für sein praktisches Leben. Für sein Forschen gilt ihm die gewissenhafteste Vorsicht zur Richtschnur, in den einfachsten Grundsätzen, in den genauesten Folgerungen; lieber will er gar nichts wissen, als irgend einer Meinung nachgeben. Ganz anders lauten seine Regeln für das praktische Leben. Er will dem gemeinen Gebrauch angestammter Sitten und den Gesetzen seines Vaterlandes folgen, das Ungewöhnliche meiden, ein mittleres Maß suchen, seine Leidenschaften bändigen, seine Entschlüsse mit Beharrlichkeit durchführen [1]. Man glaubt den Skeptiker Charron zu hören, um so getreuer wiedergegeben, je höhere Stelle unter den angestammten Gesetzen und Sitten auch die Vorschriften der überkommenen Religion einnehmen. Durch sein ganzes Leben bekannte er sich zu diesen Grundsätzen und hielt mit Gewissenhaftigkeit an die Gebräuche seiner Kirche; schätzte auch die Theologie hoch, obgleich er in ihre Forschungen nicht eingehn mochte.

1) Ib. 3.

Dazu gehörte eine besondere Gnade; in den Wissenschaften will er nur dem natürlichen Lichte folgen. In ähnlicher Weise, wie Charron's und Montaigne's Grundsätze scheiden seine Regeln zwei Gebiete scharf von einander ab. Im Theoretischen will er den gründlichsten Zweifel, im Praktischen folgt er den Vorurtheilen der gemeinen Meinung. Von dem richtigen Satze ausgehend, daß wir im praktischen Leben nicht alles genau untersuchen können ohne die Gelegenheit zum Handeln uns entgehen zu lassen [1]), kommt er zu der falschen Folgerung, daß wir auch die allgemeinen Grundsätze des praktischen Lebens der Meinung überlassen müßten. In der Wissenschaft aus natürlichem Lichte will er sich nur unumstößlichen Gründen ergeben, in Religion und Sitten der hergebrachten Meinung folgen. Er ist ein gespaltener Mann.

Wie einfach nun auch die Regeln waren, welche er sich entworfen hatte, so gerieth doch der junge Forscher über den Gewinn, welchen sie zu versprechen schienen, in eine Art von Enthusiasmus, besonders da sich an dieselben, wie es scheint, auch die Erfindung seines berühmten Grundsatzes, ich denke, also bin ich, nach kurzer Zeit anschloß [2]). Träume bestärkten ihn in seinen Grundsätzen, er flehte Gott um Stärkung in seinem Vorhaben an und that ein Gelübde nach Loretto zu wallfarten. Um sich jedoch von allen Vorurtheilen zu befreien, glaubte er noch einer langen Übung zu bedürfen. Er wohnte noch eini-

1) De prima phil. VI p. 46; princ. phil. I, 3.

2) Baillet I p. 51 scheint mir das fundamentum inventi mirabilis hierauf sich zu beziehen. Das Datum wird aber verschieden angegeben.

gen Unternehmungen des dreißigjährigen Krieges bei, und kehrte alsdann auf weiten Umwegen nach seiner Heimath zurück. Seine Familie dachte ihm nun eine Stelle zu kaufen, ihn zu verheirathen; er ging aber auf diese Pläne nur lässig ein. Nachdem er noch eine Reise nach Italien gemacht hatte, entschloß er sich fest nur den Wissenschaften zu leben. In Paris, wo er zurückgezogen lebte, wurde er zu seinem Verdruß oft durch freundschaftliche Zudringlichkeiten gestört. Als er nun bei einer gelehrten Vorlesung geäußert hatte, daß er eine Methode besäße, welche die Philosophie zu gleicher Sicherheit mit der Mathematik erheben könnte, machte es ihm der berühmte Cardinal Berulle zur Gewissenspflicht diese Methode und ihre Früchte den Gelehrten mitzutheilen. Um dies auszuführen zog er sich nach Holland zurück.

Bisher hatte er nur durch gelegentliche Mittheilungen seine Kenntnisse verrathen und durch Lösungen mathematischer Aufgaben, durch Aufsätze, welche er Freunden mittheilte, große Erwartungen erregt. Scherzweise pflegte man ihn den großen Versprecher zu nennen [1]. Er hoffte jetzt seine Versprechungen lösen zu können. In Holland lebte er meistens in Zurückgezogenheit und oft so verborgen, daß nur wenige Freunde im Geheimnisse seines Aufenthalts waren; er wechselte diesen auch öfters um nicht von neugierigen Besuchern aufgespürt und gestört zu werden. So hielt er es mit Ausnahme einiger Reisen bis gegen das Ende seines Lebens. Seinen Verkehr mit der

---

1) Im Briefe an Dinet hinter den meditat. de prima phil. p. 150.

gelehrten Welt unterhielt er vorzüglich durch einen Briefwechsel, besonders mit dem Pater Mersenne, einem sehr geschäftigen Zwischenträger in gelehrten Dingen. Bücher las er nicht viel, weniger um die Gedanken Anderer kennen zu lernen, als um sich Aufgaben für sein eigenes Nachdenken daraus zu schöpfen, seinem Vorsatze getreu für sich selbst die Wissenschaft aufzubauen. Er stellte Beobachtungen und Versuche an, doch in keinem großen Umfange; hauptsächlich beschäftigten ihn die Mechanik, die Dioptrik, die Meteorologie, die Anatomie der Thiere, die Mathematik und ihre Anwendung auf die Physik. Seine Hauptaufgabe blieb seinem eigenen Nachdenken nachzugehn. Daß er hierin in der gewöhnlichen Weise sehr fleißig gewesen wäre, kann man nicht sagen. Es war seine Gewohnheit fast den ganzen Morgen im Bette zuzubringen, wachend mit Nachdenken beschäftigt, von Zeit zu Zeit seine Gedanken aufzeichnend. Der Metaphysik rieth er nicht lange Zeit zu widmen, weil sie unsern Geist zu sehr anstrenge; ihre Grundsätze müßte man einmal im Leben durcharbeiten, sie dem Gedächtnisse einprägen und alsdann den Beschäftigungen mit Gegenständen sich zuwenden, welche durch Einbildungskraft und Sinn das Nachdenken beschäftigten[1]). Hierunter verstand er die

1) Epist. I, 30 p. 64. Quemadmodum credo perquam necessarium esse, ut quilibet semel in vita probe conceperit metaphysicae principia, — — ita etiam credo noxium admodum fore intellectum ad eorum meditationem saepius adjicere, quia imaginationis et sensuum functionibus aeque bene vacare non posset, sed satius esse, ut quispiam sat habeat memoria et fide tenere conclusiones, quas ex illis semel deduxerit et reliquas deinde horas studio destinatas impendat cogitationibus iis, in quibus intellectus cum imaginatione et sensibus agit.

Untersuchungen der Mathematik und der Physik, welchen er aber auch nicht lange Zeit widmen zu können eingestand [1]. Seine Kräfte zu schonen war er sehr sorgsam bedacht. Er gab sich gern seinen Eindrücken hin und verschmähte auch die Leidenschaften nicht; wenn sie nur in Mäßigung erhalten würden, trügen sie viel zur Glückseligkeit des Lebens bei; ja auf ihnen beruhte alle Lust des Lebens [2]. So lebte er in einer klugen Vertheilung seiner Beschäftigungen, bemüht seine Gedanken sich zu entwirren, aber auch besorgt seine Kräfte, seine Gesundheit, sein Leben zu schonen und der Ruhe seiner Gemüthsstimmungen nicht zu schaden. Den Ruf, welchen er in den Wissenschaften erworben hatte, war er entschlossen zu bewähren; er war nicht unempfänglich für die Lockungen des gelehrten Ruhms; er wollte auch durch seine Forschungen Andern nützen; aber zuweilen konnte er doch zu dem Gedanken sich fortreißen lassen nur sich zu leben und die Welt, welche ihn nicht genug zu schätzen schien, ihrem Schicksale zu überlassen und nichts von seinen Erfindungen an das öffentliche Licht zu setzen.

In seinen Arbeiten, welche er in Holland ausführte, hatte er zuerst die Metaphysik im Auge. Doch verband er damit sogleich den größern Plan eine Schilderung des ganzen Weltsystems zu geben. Sein Werk über die Welt ging von der Hypothese aus, daß alles aus einem Chaos heraus sich gebildet habe; die Lehre von der Bewegung der Erde bildete einen Theil desselben. Es war vollen-

1) Ib. p. 62 sq.
2) Ib. I, 34 p. 70; III, 114 p. 420.

det, als er die Nachricht erhielt, daß Galilei wegen dieser Lehre zum Widerruf gezwungen worden war. Sogleich unterdrückte er seine Schrift; nur ein kleiner Theil derselben ist nach seinem Tode gedruckt worden. Von seinen Schriften gab er zuerst 1637 seine Abhandlung über die Methode heraus, welcher Proben seines Verfahrens über die Dioptrik, die Meteore und die Geometrie beigegeben waren. Im Jahre 1641 folgte seine philosophische Hauptschrift, die Meditationen über die erste Philosophie, welcher Einwürfe anderer Philosophen und Antworten des Verfassers beigegeben waren. Durch diese Werke wurden ihm zahlreiche Anhänger, aber auch nicht weniger Gegner erweckt. In der Mathematik hatte er seiner würdige Nebenbuhler in Fermat und Roberval. In der Philosophie schien ihm nur Gassendi gleich zu kommen, obgleich die Einwände, welche Hobbes und der Jansenist Anton Arnauld machte, in der That eine größere Beachtung verdient hätten. Nur mit Verachtung hätte Descartes die Vorwürfe ansehn dürfen, welche ihm der Jesuit Bourdin machte; auch die Verfolgungen, welche der protestantische Theolog Voetius zu Utrecht gegen den sehr zweideutigen Cartesianer Regius erregte, indem er die Cartesianische Philosophie als Atheismus verschrie, hätten den Descartes nicht zu einer weitläuftigen und leeren Gegenschrift und zu Processen, welche im Geleite dieser gelehrten Streitigkeiten waren, verleiten sollen. Der Mismuth, welchen er über die Aufnahme seiner Werke empfand, war in der That wenig begründet. Seine Schriften hatten ihm eine allgemeine Aufmerksamkeit zugewendet, welche durch die Herausgabe seiner Principien

der Philosophie nur noch gesteigert wurde. Sein wachsender Ruf brachte es zu Wege, daß man sich bemühte ihn nach Frankreich zurückzuziehn, daß er durch Mazarin's Gunst eine Pension erhielt, daß man noch ehrenvollere Vergünstigungen ihm zudachte, welche nur unter den kriegerischen Bewegungen der Fronde einen Aufschub erlitten. Seine Philosophie konnte freilich nicht darauf Anspruch machen, für unumstößlich gehalten zu werden, wie er meinte, erhielt aber einen so weit verbreiteten Beifall, wie man nur immer erwarten konnte. Seine Verehrer beeilten sich seine Schriften zu übersetzen; von den Gelehrten wurden sie untersucht und meistens mit Gunst aufgenommen; die vornehme Welt nahm sich ihrer an; die Princessin Elisabeth von der Pfalz gab sich in seine Schule; die Königin Christine von Schweden berief ihn zu sich um in seine Lehren eingeweiht zu werden. Selten oder nie hat eine wissenschaftliche Unternehmung eine größere Gunst der Umstände erfahren als die seinige.

Er hatte eben seine Schrift über die Leidenschaften der Seele dem Druck übergehen, als er den dringenden Einladungen der Königin von Schweden folgte und nach Stockholm ging um hier nach wenigen Monaten seinen Tod zu finden. Von der Königin gnädig aufgenommen, von lästigem Hofdienste befreit, war er doch Weltmann genug um seine Lebensweise gänzlich zu ändern und sogar Verse und eine Französische Comödie zur Ergötzung seiner Gönnerin zu versuchen [1]. Zu ungewöhnlicher

1) Es ist dies um so auffallender, je weniger er die Dichtkunst schätzte. Epist. I, 27 p. 55.

Stunde hatte er bei der Königin sein müssen um mit ihr den Plan einer Akademie der Wissenschaften zu besprechen; von da brachte er den Keim seiner Krankheit heim, welcher er am 1. Februar 1650 erlag.

Aus den Zügen seines Lebens lernen wir ihn als einen Mann kennen, welcher auf die Übereinkunft der Sitte in weltlichen und geistlichen Dingen, auf äußere Formen und Verhältnisse einen sehr großen Werth legte. Wir haben in dieser Beziehung schon seine Verwandtschaft mit Montaigne und Charron erwähnt. Aber es fehlt ihm dabei der tiefere Sinn, welcher auch in der Sitte die allgemeine Natur ahndet und verehrt und in der allgemeinen Ordnung auch der persönlichen Natur eine freie und frohe Bewegung zu gewinnen hofft. Schon neigte sich die Zeit einer steifern Sitte zu und Descartes hat hierin nichts, was ihn vor seinen Zeitgenossen auszeichnete. Aber wir bemerken an ihm, daß er nur ungern, wenn auch mit Anstand den Fesseln der geselligen Sitte sich hingiebt; er sucht die Einsamkeit auf um sich selbst zu leben. Daran gewahren wir, daß ein tieferes Feuer in ihm verborgen brennt. Ein hoher Ehrgeiz ist in ihm mächtig als Gründer eines neuen wissenschaftlichen Systems zu glänzen und mit seinem Ruhm die gelehrte Welt zu erfüllen. Wir dürfen auch glauben, daß er diesem Ziele sich nicht zugewandt, daß er es andern Plänen des Ehrgeizes nicht vorgezogen haben würde, wenn ihm die Wissenschaft nicht am Herzen gelegen hätte. Unstreitig verdankte er die wichtigen Entdeckungen, welche er gemacht hat, nur einem glühenden Eifer für die Erkenntniß der Wahrheit. In ihr durfte er die Bestimmung seines Lebens suchen.

Er hatte neue Wege angebahnt; er durfte größere Erfolge von seinem Verfahren erwarten. Dabei ist es nicht sehr zu verwundern, daß er seine Methode, wie er sie nannte, übermäßig hoch anschlug, ihr eine allgemeine Bedeutung beilegte, wiewohl sie, so weit man Neuheit ihr zugestehn kann, nur seiner Denkweise paßte. Etwas befremdlicher mag es scheinen, daß er meinen konnte, auch in solchen Dingen einen sichern Weg zu wandeln, in welchen er doch nur sehr gewagten Hypothesen sich hingab, ja sogar seine Meinungen wechselte, wie es mit seinen Lehren über die Entstehung des Weltsystems der Fall war. Aber wir können zwei Elemente seiner Überzeugungen unterscheiden, von welchen das eine seiner allgemeinen Denkweise angehörig ihn sicher leitete, das andere zu kühnen Folgerungen verführte; beide mochten sich in ihm so eng verschmolzen haben, daß es ihm nur selten gelang sie getrennt zu halten [1]; die Überzeugung des einen übertrug sich alsdann unwillkürlich auf das andere. Unter den Vorwürfen jedoch, welche ihm in Beziehung auf sein wissenschaftliches Leben gemacht worden sind, ist der schwerste und scheinbarste, daß er Erfindungen Anderer nicht nur benutzt, sondern auch für die seinigen ausgegeben habe. Er lastet um so schwerer auf ihm, je eifersüchtiger er selbst nach Weise seiner Zeit über das Vorrecht der Erfindung für seine eigenen Arbeiten zu wachen pflegte. Wir können ihn nicht davon freisprechen, daß er manche Gedanken früherer Erfinder als sein Eigenthum behandelt hat; auch in seinen philosophischen Untersuchungen war dies

1) Eine solche Verschmelzung deutet er an princ. phil. IV, 204 sqq.

der Fall. Wenn aber dergleichen scheinbare Entfremdungen ihm vorgelegt wurden, so pflegte er zu erwidern, es freue ihn, daß er von dem Ansehn früherer Denker unterstützt werde, es befremde ihn nicht, daß schon Andere seine Gedanken gehegt hätten; aus der Neuheit seiner Lehren habe er niemals einen Ruhm gesucht; er halte sie für die ältesten, weil sie die wahrsten und so einfach wären, daß er sich wundern würde, wenn sie vor ihm niemand eingesehn hätte[1]. Er scheint sogar geneigt anzunehmen, daß er keine Grundsätze gebraucht habe, welche nicht schon Aristoteles und alle übrige Philosophen vor ihm gebraucht hätten[2]. Solche Geständnisse sind doch auffallend bei einem Manne, der alles von Grund aus neu aufbauen wollte; sie stimmen nicht zum Besten mit andern seiner Sätze, welche die Erfindung neuer Grundsätze und Methoden in Anspruch nehmen. Aber wir dürfen zu seinem Gunsten die Weise geltend machen, wie er die Schriften Anderer zu benutzen pflegte, mehr um seine eigenen Gedanken in ihnen wiederzufinden oder zu neuen Gedanken sich anregen zu lassen, als um ihren Gedanken zu folgen. So konnte es ihm leicht begegnen, daß er die Wichtigkeit seiner Erfindungen überschätzte und seinen Vorgängern nicht den Werth zugestand, welchen sie für den Fortschritt der Wissenschaften in Anspruch zu nehmen hatten.

---

1) De prima phil. resp. IV p. 120; obj. et resp. VII p. 86. Neque ullam unquam ex novitate mearum opinionum laudem quaesivi; nam contra ipsas omnium antiquissimas puto, quia verissimas. Epist. ps. I, 115 p. 369; ps. II, 118 p. 404.

2) Epist. ps. III, 14 p. 60; 17 p. 62.

Wir ersehn hieraus aber auch, was wir im Allgemeinen von der Reform der Philosophie zu halten haben, welche er beabsichtigte. Die meisten seiner Gedanken waren nicht so neu, wie seine Anhänger gewöhnlich glaubten; sie waren selbst seiner Zeit nicht unbekannt. Seinen Grundsatz, ich denke, also bin ich, seinen ontologischen Beweis für das Dasein Gottes hat man ihm im Augustinus und im Anselmus nachgewiesen [1]). Es ist nicht unwahrscheinlich, daß er diese Lehren, so wie manche scholastische Unterscheidungen, welche er gebrauchte, aus seinem philosophischen Unterrichte zu la Fleche oder aus andern Erinnerungen hatte. Auch mit den Schriften Campanella's, aus welchen er seinen Grundsatz schöpfen konnte, war er nicht unbekannt, obgleich er sie geringschätzte [2]). Es ist aber auch sehr begreiflich, daß dergleichen Gedanken in der gewöhnlichen Überlieferung ihn nicht befriedigten, bis er durch eigenes Nachdenken sie wiederfand und sie nun in einem neuen Zusammenhange ihre Sicherheit und Fruchtbarkeit ihm bewährten. Es ist jedoch ein Unterschied zwischen dem, was Erfindung für ihn und was Erfindung für die Wissenschaft überhaupt war. Indem er alle frühere Meinungen verwarf, ging er darauf aus für sich selbst Gewißheit zu gewinnen; von einem unumstößlichen Grundsatze aus wollte er alsdann in strengster Ordnung seine Gedanken verfolgen; der sichern Methode opferte er die Fruchtbarkeit des Bodens auf, aus welchem alle unsere Erkenntnisse ihre Nahrung empfangen. Es ist wahr, der

---

1) Vergl. Baillet tom. II p. 535 sq.
2) Epist. ps. II, 87 in.; 92 p. 295.

allgemeine Standpunkt der Gelehrsamkeit eines Zeitalters bietet in der Menge seiner Annahmen nicht so viel Gewißheit dar, wie das System eines Philosophen; aber bei aller seiner Verworrenheit ist er doch immer der Grund gewesen, aus welchem alle philosophischen Systeme sich erhoben haben, wärend jedes System eines Philosophen nur einen kleinen Theil der allgemeinen Bildung seiner Zeit auszudrücken vermocht hat. Durch seinen allgemeinen Zweifel konnte Descartes doch nur einen Theil der Gedanken vorläufig zurückschieben, welche in der Entwicklung seines Geistes durch die Überlieferung auf ihn gekommen waren; so wie er zum weitern Ausbau seines Systems gelangte, drängten die zurückgesetzten Gedanken von Neuem sich hervor und suchten die Stelle auf, wo sie ihre Bestätigung finden könnten. Seine Reform trägt die vornehme Haltung des Mannes an sich, welcher der Schule entwachsen von den Stammhaltern der alten Bildung sich absondern zu können meint. Descartes nimmt dabei die Miene an, als wollte er der Schule ihren Lauf lassen und nur für sich bauen. Aber seine Hoffnungen sind nicht so bescheiden; er meint doch, seine Philosophie würde bald alle andere Lehrweisen verdrängen [1]). Nur dadurch läßt sich sein Unternehmen vertheidigen, daß man erkennt, daß zu seiner Zeit die bisherige Übung der Schule einer Reform in seinem Sinn bedurfte. Ein günstiges Vorurtheil dafür wird man allerdings fassen können. Sein Unternehmen steht nicht vereinzelt da. Bacon und Hobbes, um nicht Geringere ihm zu vergleichen,

---

1) Epist. ps. III, 17 p. 62.

hatten Ähnliches im Sinne. Seit der Wiederherstellung der Wissenschaften hatte man oft Neuerungen in der Philosophie versucht. Die jetzt hervortretenden Versuche bezeichnet man nur nicht richtig, wenn man sie als Unternehmungen betrachtet das System des scholastischen Aristoteles zu verdrängen. Dieses herschte nur noch in den niedern Kreisen des Unterrichts und ist in diesen, besonders in den Schulen der Jesuiten, auch noch lange nachher herschend geblieben; auf den Universitäten, besonders in Italien, war es schon verschwunden oder erschüttert; bei den Gelehrten, an welche sich jene Reformatoren der Philosophie wandten, war es fast gänzlich in Misachtung; ihre Reformen gingen vielmehr darauf aus den Einfluß der philologischen Bildung, der Verehrung, welche man der alten Philosophie überhaupt zugewandt hatte, nebenbei auch die Lehren der chemischen Theosophie zu verdrängen. Aber bei der Würdigung solcher Reformen wird es immer weniger darauf ankommen zu wissen, was sie beseitigten, als was sie an die Stelle setzten.

Ehe wir die Lehren des Descartes auseinandersetzen, müssen wir einiges über die Form seiner Schriften vorausschicken. Er hat in Französischer und Lateinischer Sprache geschrieben, doch ist Zahl und Umfang seiner Lateinischen Schriften größer als seiner Französischen und die Lateinische Sprache ist ihm in wissenschaftlichen Untersuchungen geläufiger als seine Muttersprache [1]. Sein Französischer Stil wird für ein Muster des wissenschaftlichen Ausdrucks gehalten, doch fehlt es ihm an Beweglichkeit

---

1) Vergl. Baillet tom. II p. 471.

und Fülle. Die Nachlässigkeiten seines Lateinischen Stils lassen erkennen, daß er den Übergängen aus der gelehrten in die volksthümliche Philosophie angehört; seine Sprache zieht ihn mehr an die erstere als an die letztere heran. In der Auseinandersetzung seiner Gedanken bedient er sich meistens einer freien Darstellung, welche von seiner Persönlichkeit sehr viel in sich aufnimmt. Man würde sich jedoch täuschen, wenn man diese Einkleidungen aus dem Muster ableiten wollte, welches er von der philosophischen Methode im Sinne trug. Denn seine Absicht ging dahin der Philosophie dieselbe Sicherheit zu geben, welche die Mathematik in ihren Fortschritten gewonnen hatte, und er hoffte dies durch die Anwendung der mathematischen Methode auf die Philosophie zu erreichen. Er hat auch wirklich auf Bitte seiner Freunde hierin einen Versuch gemacht [1]. Doch wird man schwerlich sagen können, daß derselbe viel Gelungenes darböte. Wenn man ohne alle Rücksicht auf den Inhelt ihrer philosophischen Lehren, nur in Bezug auf ihr philosophisch-mathematisches Verfahren Descartes und Hobbes mit einander vergleicht, so wird man diesen jenem bei weitem überlegen finden. Die Philosophie des erstern steht mehr als die Philosophie des letztern mit den höhern Interessen des Lebens und der Person in Verbindung, wird aber auch von diesen Interessen so bewegt, daß er sie auf einen rein wissenschaftlichen Ausdruck zurückzubringen nicht vermocht hat. Wenn man seine verschiedenen Versuche in der Darstellung seiner Gedanken vergleicht, bemerkt

1) De prima phil. Resp. II p. 85 sqq.

man, daß er weder über das Gewicht seiner Begriffserklärungen oder Beweise, noch über den Gang in der Entwicklung seines Systems zur Sicherheit gekommen war.

Man wird hierbei die Stellung nicht übersehn dürfen, welche er in seiner Philosophie zu den Überzeugungen seiner Kirche einzunehmen für gut hielt. Er unterwirft sich unbedingt dem Ansehn der katholischen Lehrweise [1]). Wenn seine Lehre von der Entstehung der Welt mit der Schöpfungslehre nicht in Einklang zu stehen scheint, meint er, sie sollte doch nur eine Einsicht in die Natur der Dinge geben. Da Erhalter und Schöpfer dasselbe sei, könnte sie der schöpferischen Macht Gottes keinen Abbruch thun [2]). Seine Unterwerfung unter den kirchlichen Glauben läßt ihn nun eine strenge Grenze zwischen der Philosophie und der Theologie ziehn, wie es den Philosophen seiner Zeit gewöhnlich war. Zwei Lichter unterscheidet er, welche uns erleuchten, das natürliche Licht, welchem die Philosophie folgt, und das übernatürliche Licht der Gnade. Wie dunkle Dinge auch die innere Erleuchtung des letztern uns zeigen möge, er zweifelt doch nicht daran, daß es mit größerer Klarheit und Gewißheit uns erfülle, als das erstere [3]). Dem natürlichen Lichte sollen wir daher auch

---

1) Princ. phil. IV, 207.

2) Ib. III, 45; de meth. 5 p. 28 sq. Er ist überhaupt für die Lehre von der Schöpfung. De prima phil. Resp. III p. 102.

3) De prima phil. Resp. II p. 78. Ratio formalis, propter quam rebus fidei assentimur, — — consistit in lumine quodam interno, quo a deo supernaturaliter illustrati confidimus ea, quae credenda proponuntur, ab ipso esse revelata et fieri plane non posse, ut ille mentiatur, quod omni naturae lumine certius est.

nur so lange vertrauen, als keine Offenbarung entgegensteht [1]. In diesem Sinne forschend empfiehlt er seine Lehre, weil sie besser als jede andere mit der Theologie übereinstimme, und unternimmt es sogar das Wunder der Brodtverwandlung nach seinen Grundsätzen vorstellig zu machen [2]. Hierbei denkt er die Einheit der weltlichen Wissenschaft nicht aufzugeben, welche seine Philosophie umfassen soll [3]. Er sucht eine Wissenschaft, welche uns über alle Dinge ein sicheres Urtheil verschaffen soll; in welcher alle Sätze zusammenhängen; denn alle Wahrheiten haben Zusammenhang. Diese Wissenschaft nennt er die höhere allgemeine Mathematik, weil er seine Wissenschaft nach dem Muster der mathematischen Wissenschaften in einer langen Kette von Schlüssen ausbilden wollte [4]. Aber er ist auch davon überzeugt, daß unsere natürliche Fassungskraft ihre Schranken habe; er meint, wir könnten wohl alle Wege des natürlichen Lichts zur Erkenntniß der Wahrheit uns zur Übersicht bringen, und wenn wir gefunden hätten, daß keiner derselben zur Beantwortung einer vorgelegten Frage führe, dürften wir kühn behaupten, daß sie nicht beantwortet werden könnte; alsdann würden wir uns mit der Überzeugung beruhigen können, daß niemand darüber mehr wissen könnte als wir [5]. Hierin liegt nun die Hinweisung auf ein Gebiet der

---

1) Princ. phil. I, 28; 76.

2) De prima phil. Resp. IV p. 137 sq.; epist. ad P. Dinet p. 152 sq.; epist. I, 114 p. 367; II, 54 p. 206; 117 p. 400.

3) Ad Voet. p. 13; princ. phil. praef. p. 2 sq.

4) Regulae ad dir. ingen. 1; 4 p. 11 sq.; ad Voet. p. 22.

5) Reg. ad. dir. ing. 7 p. 19; 8 p. 23.

Wahrheit, welches uns nur durch übernatürliches Licht eröffnet werden könnte. Das Unendliche können wir nicht erkennen und dennoch müssen wir den Gedanken des Unendlichen haben, wenn wir im Gegensatz gegen denselben unsere Beschränktheit erkennen sollen [1]). In diesem Gedanken an das Unendliche erhebt sich nun Descartes zu dem Ideal einer vollkommenen Erkenntniß, welche alle Einsicht aus dem Gedanken Gottes, des Unendlichen, ableite. Aber dieses Ideal ist uns nicht erreichbar; denn beständig ist unser Denken eines Zusatzes fähig und Descartes hält es daher geradezu für Tollheit, wenn jemand Gott gleich denken und das Unendliche sich aneignen wollte [2]). Von der äußersten Wichtigkeit ist es ihm dagegen, daß der Mensch einmal in seinem Leben die Frage sich vorlege, wie weit die Erkenntniß der menschlichen Vernunft reiche [3]). Wenn nun aber auch das Begreifen des Unendlichen uns versagt ist, so hängt doch mit dem Unendlichen alles zusammen; denn wir haben das Bewußtsein unserer Beschränkung nur durch das Bewußtsein des Unendlichen und alles Beschränkte ist nur durch die Einschränkung, welche das Unendliche verneint. Daher hängt auch von Gott dem Unendlichen alles ab. Ohne Gott kann nichts auch nur einen Augenblick sein [4]). Die All-

1) De prima phil. III p. 21; epist. I, 81 p. 279.

2) Princ. phil. I, 24; 26; de prima phil. III p. 22; epist. I p. 75.

3) Reg. ad dir. ing. 8 p. 22. Sibi proponat examinare veritates omnes, ad quarum cognitionem humana ratio sufficiat, quod mihi videtur semel in vita faciendum esse ab iis omnibus, qui serio student ad bonam mentem pervenire.

4) De prima phil. Resp. VI p. 162; de meth. 4 p. 23; epist. I, 119 p. 382; II, 16 p. 87.

macht Gottes würde uns nicht verlassen dürfen ohne uns in das Nichts zurücksinken zu lassen [1]). Daher führt Descartes alles Natürliche, auch die natürlichen Wahrheiten auf Gott zurück. Er erleuchtet uns durch das natürliche Licht und wir dürfen diesem Lichte vertrauen, weil es von Gott kommt. Descartes hat den Gedanken, welchen wir schon öfters mit großem Nachdrucke auftreten sahen, zum Grundstein seiner Lehren gemacht, daß Gott wahrhaft sei und uns nicht täuschen könne. Er beglaubigt ihm alle Erkenntniß, die natürliche nicht minder als die übernatürliche [2]). Indem er nun aber in unsern endlichen Gedanken an das Unendliche uns verweist, erblicken wir ein weites Gebiet der Gedanken, welches wir nicht ermessen können. Wir sind auf dasselbe hingewiesen und können uns nicht enthalten in dasselbe hineinzusehen, wenn gleich unsere natürlichen Kräfte nicht ausreichen es zu umspannen. Descartes folgt dem Zuge, welcher uns in dieses Gebiet führt, in mancherlei Wendungen, aber nur um uns bemerklich zu machen, daß wir in natürlichem Wege keine Aufschlüsse über dasselbe erwarten sollten. Da bemerkt er, daß Gottes unermeßliche Macht, welche über alle Dinge nach Willkür schallte, andere Dinge und andere Gesetze des Seins und des Denkens hätte hervorrufen können, als die, welche er wahr gemacht hat. Im Sinne der Scotistischen Theologie behauptet er, Gott

---

1) De prima phil. Resp. II p. 81.

2) De prima phil. IV p. 25; V p. 34 sq. Omnis scientiae certitudinem et veritatem ab una veri dei cognitione pendere, adeo ut priusquam illum nossem, nihil de ulla alia re perfecte scire potuerim.

hätte auch das Widersprechende wahr machen können; aber mit den Scotisten bezieht er sich auch auf die ewige Weisheit Gottes, welche den Gesetzen getreu bleiben werde, nachdem sie dieselben einmal beliebt hat. Unveränderlich wie Gott müßten nun seine Gesetze bestehn [1]) und daher könnten wir sie auch durch natürliches Licht erkennen. Gott könnte zwar das Widersprechende; wir aber könnten nicht auf das Widersprechende eingehn, weil wir es nicht denken könnten; wir hätten unsern Geist zwar nicht für der Wahrheit Maaß zu halten, aber doch für das Maaß unserer Behauptungen [2]). In diesem Sinn ist es zu nehmen, wenn Descartes immer wieder auf die Behauptung zurückkommt, daß die Erkenntniß aller Wahrheit, selbst der mathematischen Lehren von der Erkenntniß Gottes abhänge [3]). Alle Wahrheit aus natürlichem Lichte beruht ihm daher auf einer übernatürlichen Wahrheit, welche er anerkennen muß, weil unser Geist das Unendliche, den Grund alles Endlichen, nicht erschöpfen kann. Daher hält er auch, nach Bacon's Vorgange, davon sich zurück in der Physik die Zwecke der Dinge zu erforschen; weil wir die unendliche Weisheit Gotts nicht fassen könnten [4]), und bescheidet sich die Frage nicht lösen zu können, wie unsere freie Willkür mit der Vorherbestimmung Gottes sich vereinigen lasse [5]). Hierher gehört es auch, daß er zwar

1) Ib. Resp. V p. 72.
2) Epist. I, 67 p. 186 sq.
3) De prima phil. Synops. p. 3; Resp. VI p. 163.
4) Ib. IV p. 26; Resp. V p. 70; princ. phil. I, 28; III, 2.
5) Princ. phil. I, 41; epist. I, 8 p. 22 sq; 9 p. 25; 10 p. 27 sq.

behauptet, wir könnten Gott lieben aus natürlichen Kräften, es aber zur Entscheidung den Theologen überläßt, ob dies in verdienstlicher Weise geschehen könnte [1]. Genug unumstößliche Gesetze der Welt, unumstößliche Grundsätze für unser Denken will er zwar anerkannt wissen; aber sie beruhen doch alle auf einem übernatürlichen Willen Gottes, welchen wir aus natürlichem Lichte zu ergründen uns nicht vermessen dürfen.

Mit allem, was aus natürlichem Lichte erkannt werden kann, hat es nun die Philosophie zu thun; aber nicht alles, was der Philosophie angehört, hat Descartes in gleicher Weise zum Gegenstande seiner Untersuchungen gemacht. Gleichsam als Einleitung und Vorschule für die Philosophie denkt er sich die Logik. Aber die gewöhnliche Logik der Schule hat ihn abgestoßen. Sie weise nicht den Weg der Erfindung, sondern gebe nur Lehren für den Ausdruck dessen, was wir schon wissen. Der Logik soll die Metaphysik folgen, welche die Grundsätze aller Wissenschaften zu untersuchen habe, gleichsam die Wurzel des wissenschaftlichen Baumes; ihr schließt sich die Physik oder die Lehre vom Weltall an, der Stamm aller Wissenschaften, aus welchem die einzelnen Wissenschaften, die Medicin, die Mechanik und die Ethik hervorwachsen sollen [2]. Von diesen Theilen der Wissenschaft hat Descartes vornehmlich nur die Metaphysik und die Physik bearbeitet. Zwar hat er auch der Logik oder der Methodenlehre wiederholt seine Gedanken zugewendet, aber

1) Epist. I, 35 p. 74.
2) Princ. phil. praef. p. 10 sq.

ohne bedeutende Erfolge. Von der alten Logik sich abwendend hatte er doch dieselbe Gestalt des wissenschaftlichen Zusammenhanges im Auge, welche Aristoteles beschrieben hatte, indem er die mathematische Methode als Muster verehrte. Seine eigenen methodischen Regeln, von welchen schon früher einiges erwähnt wurde, sind meistens sehr unbestimmt und hängen mit seinen metaphysischen Lehren zusammen; wir werden daher auch im Zusammenhang mit diesen auf sie zurückkommen müssen. Von seiner Methode, wie großen Werth er auch auf sie legte, mußte er deswegen eingestehn, daß sie mehr in Praxis als in Theorie bestehe [1]. In die einzelnen Wissenschaften geht er nur gelegentlich ein. Er bekannte, daß ihm für die Medicin der gehörige Umfang der Versuche fehle. Die allgemeinen Grundsätze der Mechanik hat er seiner Physik einverleibt; die besondere Ausführung derselben konnte er nur in den mechanischen Künsten suchen, welche seinen Forschungen fern lagen. Mit der Ethik wollte er nichts zu thun haben [2]. Den Gründen, welche er hierzu hatte, konnte das Ansehn seiner vornehmen Schülerinnen nur so viel abgewinnen, daß er in gelegentlichen Äußerungen über die Grundsätze des sittlichen Lebens sich aussprach. Da er von der Physik die Grundsätze der tiefsten Ethik herleitete und in der Weise eines Cremoninus und eines Hobbes der Meinung huldigte, daß nur die Medicin die Menschen weiser und klüger machen könnte [3],

---

1) Epist. I, 112 p. 362.

2) Epist. I, 2 p. 4.

3) Ib. I, 38 p. 86. Physicae hae veritates fundamentum — altissimae et perfectissimae ethicae. De meth. 6 p. 38. Ani-

haben wir wohl Ursache anzunehmen, daß ihm die Schwierigkeiten, welche aus einer solchen Ansicht für die theologische Sittenlehre entspringen mußten, seine Scheu in dieses Gebiet einzugehn hauptsächlich einflößten. Dies ist unstreitig einer der Punkte, welche am deutlichsten zeigen, wie eng seine philosophischen Meinungen mit der Physik verwachsen waren. Aus dem Einflusse dieser Wissenschaft wird es sich dann auch ableiten lassen, daß er auf das Experiment und auf die sinnliche Wahrnehmung ein sehr großes Gewicht für die philosophische Erkenntniß legte [1], obwohl seine metaphysischen Grundsätze von dem Wege, welchen Bacon eingeschlagen hatte, ihn weit abführten und ihm im Allgemeinen eine Geringschätzung der Kenntnisse, welche auf Erfahrung und Gedächtniß beruhn, eingeflößt hatten [2].

Denn seine metaphysischen Untersuchungen gehen davon aus, daß ihm ein Zweifel an aller Erfahrung erwacht ist. Um einen sichern Grund der Erkenntniß zu finden, bekämpft er die Vorurtheile, welche wir in der Jugend eingesogen haben. In seinen Zweifeln wird man eine Nachwirkung der Lehren Montaigne's und Charron's nicht verkennen. Doch hat sich sein Zweifel von den allgemeinen Grundsätzen mehr auf die Erfahrung durch die Sinne geworfen. Ihm scheint der Hauptgrund aller Vorurtheile darin zu

---

mus enim adeo a temperamento et organorum corporis dispositione pendet, ut si ratio aliqua possit inveniri, quae homines sapientiores et ingeniosiores reddat, quam hactenus fuerunt, credam illam in medicina quaeri debere. De hom. IV, 56 p. 94 sq.

1) Reg. ad dir. ing. 5 p. 13; princ. phil. praef. p. 12.

2) Inquis. verit. p. 71.

liegen, daß wir, so lange unser Verstand noch nicht reif ist, unsern Sinnen vertrauen, welche doch oft täuschen und nur dunkle Vorstellungen von den Dingen uns abgeben [1]. Sein Zweifel wird ihm dadurch verstärkt, daß er der Täuschungen sich erinnert, welche uns in Traum, Fiber und Wahnsinn Bilder der Einbildungskraft für Wahrheit halten lassen. Er steigert ihn noch, indem er sich vorstellt, es könnte ein mächtiger und böswilliger Geist darauf ausgehn uns zu täuschen und die Macht haben trügerische Bilder in uns zu erregen [2].

Obgleich er nun eingestehn muß, daß diese Vorstellung nur einen sehr schwachen Grund des Zweifels abgebe [3], glaubt er sich doch berechtigt, auf ihm gestützt, auch allen Grundsätzen des Verstandes seinen Glauben so lange zu entziehen, bis er sich davon überzeugt habe, daß kein trügerischer Geist dem natürlichen Lichte solche Grundsätze eingeben könne, sondern ein gütiger und wahrhafter Gott seine Gedanken lenke. Nur einem Grundsatze, meint er, könne kein Zweifel etwas anhaben. Es ist sein berühmter Grundsatz, ich denke, also bin ich. Ihn von allen

---

1) De prima phil. I p. 5 sqq. Nempe quidquid haetenus ut maxime verum admisi, vel a sensibus vel per sensus accepi; hos autem interdum fallere deprehendi ac prudentiae est nunquam illis confidere, qui nos vel semel deceperunt. Inquis. verit. p. 75 sqq. Cernis equidem de omnibus rebus, quarum cognitio non nisi ope sensuum ad te pervenit, cum ratione te dubitare posse.

2) De prima phil. I p. 8; de meth. 4 p. 20; 24; princ. phil. I. 13.

3) De prima phil. III p. 16. Valde tenui set, ut ita loquar, metaphysica dubitandi ratio.

übrigen Grundsätzen auszunehmen bewegt ihn die Überlegung, daß er ihn selbst im Zweifel nicht aufgeben könne. Ich zweifle, also denke ich, also bin ich. Das ist der Grundstein seiner Philosophie, welcher uns über alle Zweifel hinweghelfen soll [1]).

Wenn man diesen Grundsatz prüft, wird man schwerlich über die Bedeutung desselben für das System des Descartes aller Zweifel sich entschlagen können, ja es könnte scheinen, daß alle die Zweifel, welche ihm vorausgeschickt werden, nur als ein gemaltes Feuer dastånden. In ihm wird von der Erscheinung des Denkens auf das Sein des Ich geschlossen; dieses Ich wird ausdrücklich als die denkende Substanz bezeichnet. Kann ein solcher Schluß ohne die vorhergehende Gewißheit allgemeiner Grundsätze vollzogen werden? Descartes selbst gesteht, daß seinem Schlusse nicht allein viele Begriffe, sondern auch der Grundsatz vorausgehe, daß Denken Dasein voraussetze oder daß es ein Widerspruch wäre zu setzen, daß etwas, was denkt, zu derselben Zeit, wo es denkt, nicht wäre; daß auch diesem Grundsatze ein anderer Grundsatz des natürlichen Lichtes zum Grunde liege, nemlich daß dem Nichts keine Qualitäten oder Affectionen zukommen könnten und daß daher, wo Qualitäten oder Affectionen ge-

1) De math. 4 p. 20 sq.; de prima phil. II p. 9 sqq. Nam quod ego sim, qui dubitem, qui intelligam, qui velim, tam manifestum est, ut nihil occurrat, per quod evidentius explicetur. Ib. Resp. VII p. 129. Animadvertens dubitari non posse, quin saltem substantia dubitans sive cogitans existat, hoc usus sum tanquam saxo, in quo philosophiae meae fundamenta locavi.

funden würden, eine Substanz, welcher sie zukommen, vorhanden sein müßte [2]). In demselben Sinne gesteht er auch zu, wenn er über die Bedeutung seines obersten Grundsatzes Rechenschaft zu geben gedrängt wird, daß als allgemeiner Grundsatz zur Erhärtung aller Wahrheit der Grundsatz des Widerspruchs gelten dürfe [1]). Diese Zugeständnisse genügen unstreitig um die unmäßigen Zweifel, von welchen er auszugehn scheint, in ihre Schranken zurückzuweisen. Gegen die allgemeinen Grundsätze des natürlichen Lichts sind sie nicht gerichtet. Descartes erklärt sich hierüber nur nicht immer deutlich genug, ja er scheint hierüber zu schwanken. Aber nicht selten drückt er doch seine Zuversicht zu den Eingebungen des natürlichen Lichts deutlich genug aus [3]), und nur jener seltsame Zweifel, der von der Annahme ausgeht, als könnten wir unter der Herrschaft eines trügerischen Geistes stehn, führt zu der schwachen Meinung, daß auch die Grundsätze des natürlichen Lichts uns von einem bösen Dämon eingegeben sein könnten; auch sieht er sich selbst genöthigt von Einwendungen bedrängt diese Meinung zu beschränken, indem er sich dafür ausspricht, in der klaren Anschauung unserer natürlichen Grundsätze könnten wir an ihnen nicht zweifeln, sondern nur in der Erinnerung an sie; da hätten wir denn unsern Schutz gegen den Zweifel im Ge-

---

1) Princ. phil. I, 7; 10 sq.

2) Epist. I, 118 p. 379.

3) De prima phil. III p. 17. Quaecunque lumine naturali mihi ostenduntur, — — nullo modo dubia esse possunt, quia nulla alia facultas esse potest, cui aeque fidam ac lumini isti, quaeque illa non vera esse possit docere.

danken an Gottes Leitung zu suchen [1]. Den Zweifeln gegen die allgemeinen Grundsätze wächst daher eine allgemeine Bedeutung nur aus jenen theologischen Überzeugungen zu, daß Gott auch Widersprechendes hätte wahr machen können [2]; es versteht sich aber von selbst, daß hieraus keine Zweifel hervorgehen konnten, ehe über das Dasein und die Natur Gottes eine Untersuchung angestellt war. Wenn wir also dem Grundsatze des Descartes eine principielle Kraft beilegen sollen, so wird sie doch nicht darin zu suchen sein, daß wir zuerst aus ihm Vertrauen zum natürlichen Lichte zu schöpfen hätten.

Bei allen den Schwankungen jedoch, durch welche Descartes in seinen Äußerungen über seinen Grundsatz hindurchgeht läßt er uns über die wahre Bedeutung desselben nicht im Unklaren. Er unterscheidet nemlich Grundsätze, welche nur eine formale Bedeutung haben oder der Beweisführung dienen, und Grundsätze, welche zur Erkenntniß eines wirklichen Daseins führen. Zu jenen Grundsätzen rechnet er den Satz des Widerspruchs; sie sind unabhängig von dem Satze, welchen er an die Spitze seines Systems stellen wollte, und beruhen auf allgemeinen Begriffen, deren Anwendung davon abhängt, daß uns von anderer Seite her die Erkenntniß wirklicher Gegenstände gewährt wird. Zu diesen Grundsätzen gehört der Satz, ich denke, also bin ich. Er zuerst giebt uns die Erkenntniß eines wirklichen Seins, weil kein Sein uns

1) Ib. Resp. VII p. 83.
2) Ib. Resp. II p. 77 sq.; epist. II, 104 p. 341.

bekannter ist, als das Sein unserer Seele[1]. Hierauf beruht es, daß er das Dasein der Seele für gewisser hält, als das Dasein des Körpers[2]. Deswegen hofft er auch die Zweifel, welche ihm aus den Täuschungen des Traumes oder einer verwirrten Einbildungskraft entstanden sind, durch die Gewißheit seiner selbst zu überwinden. Auch die Furcht vor den Täuschungen durch einen mächtigen Geist wird sich nur darauf beziehn, daß sie uns ein Dasein vorspiegeln könnten, welches nicht wirklich vorhanden ist. Genug die Zweifel, von welchen er sich durch seinen obersten Grundsatz zu befreien sucht, sind nur gegen die Erfahrung, welche uns ein wirkliches Dasein auszusagen scheint, gerichtet. Von uns selbst zuerst machen wir eine Erfahrung, welche wir nicht leugnen können.

Descartes hat aber den Unterschied, um welchen es sich hier handelt, in seinen Hauptwerken nicht deutlich heraustreten lassen. Erst aus dem Beweise für das Sein Gottes will er Gewißheit über die Grundsätze des Verstandes schöpfen, obwohl er zu jenem Beweise die Grund-

---

1) Epist. I, 118 p. 379. Vocabulum principium variis sensibus sumi posse, aliudque esse quaerere notionem aliquam communem, quae tam clara sit et generalis, ut possit principii loco assumi ad probandam entium omnium, quae postea cognoscentur, existentiam, aliud vero ens aliquod quaerere, cujus existentia sit nobis notior ullorum aliorum entium existentia, ita ut principii loco apud nos esse possit ad ea cognoscenda. Priore sensu dici potest hoc esse principium, impossibile est idem simul esse et non esse. — — Altero sensu primum principium est, quod anima nostra existit, quia nihil est, cujus existentia sit nobis notior.

2) De prima phil. Resp. II p. 68; Resp. VII p. 58.

säße des Verstandes voraussetzen muß. Der Cirkel im Beweise, in welchen er sich dadurch verwickelt, ist ihm oft genug aufgedeckt worden [1]. Man wird nicht leugnen können, daß er hierdurch in der Darstellung seiner Gedanken viele Verwirrung gebracht hat.

Diese vermehrt sich noch dadurch, daß er über den Gehalt seines Grundsatzes nicht völlig im Klaren ist. Das Denken, von welchem er ausgeht, nimmt er im weitesten Sinne. Es bezeichnet ihm das Bewußtsein überhaupt; jede Art des Bewußtseins ist ein Denken [2]. Mit Recht erkennt er an, daß alle Arten des Bewußtseins auch sinnliche Empfindung, Begehren und Affect uns nicht täuschen können, wenn wir nur kein weiteres Urtheil aus ihnen ziehen, als daß sie in uns vorhanden sind [3]. Alles, was wir erfahren, ist in uns [4]. In solcher Weise sind auch unsere Begriffe in uns und können, nur als Begriffe in uns gedacht, keinen Irrthum enthalten, obwohl sie eine Veranlassung zum Irrthum geben können [5] Diese Sätze behaupten in der That nichts anderes, als was schon alle Skeptiker anerkannt hatten, daß die Erscheinungen als solche und nur auf uns bezogen uns nicht täuschen könnten. Aber Descartes sucht ihnen sogleich etwas

1) Am deutlichsten von Arnaud. De prima phil. Obj. IV p. 114.

2) Princ. phil. I, 9. Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis sunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Epist. II, 2 p. 4.

3) Princ. phil. I, 66.

4) De pass. an. I, 3.

5) Durch diesen Zusatz sucht er seine Ungenauigkeit zu entschuldigen, daß er von solchen Begriffen gesprochen hatte. De prima phil. III p. 20; Resp. IV p. 127.

mehr zu entlocken. Zwar entzieht er sich der Folgerung, daß uns das Bewußtsein unserer Erscheinungen als Menschen erkennen lasse, weil sie ihn in die Verwicklungen der alten Dialektik zu verlocken scheint [1]; aber das Sein der denkenden Substanz ist ihm doch sogleich aus ihren Erscheinungen gewiß. Viel unvorsichtiger als Augustinus und sein nächster Vorgänger Campanella, oder als Sanchez, welcher nur das Sein, aber nicht das Wesen unseres Geistes in unserm Bewußtsein von uns selbst beglaubigt fand, meint Descartes, daß die Gewißheit der innern Erscheinungen nicht allein das Sein des denkenden Ich als einer Erscheinung, sondern unmittelbar als einer Substanz beglaubige. Er führt diese Überzeugung von der denkenden Substanz auf eine unmittelbare Anschauung derselben zurück, welche viel gewisser sei als jeder Schluß, weil sie ein einfacher Act unseres Geistes sei. Das Einfache sei an sich klar und bedürfe keiner Erklärung; nicht alles lasse sich durch einen Schluß beglaubigen [2]. Er vertraut nun den innern Anschauungen unserer Seele; nur für solche Dinge, welche nicht in unmittelbarer Anschauung unseres Geistes uns einleuchten, sucht er weitere Beweise [3]. Seine Zweifel sollen nur darthun, daß die Erkenntniß der Außenwelt, obgleich niemand von gesun-

1) Ib. II p. 10; inqu. verit. p. 79.

2) Epist. III, 114 p. 421; de prima phil. Epist. ad L. L. R. p. 143 sq.; Resp. VI p. 155 sq.; reg. ad dir. ing. 3 p. 6; 12 p. 41. In den Regeln, der spätesten Untersuchung über die Methode, ist die Berufung auf den intuitus am häufigsten; sie kann als Ergebniß der Schwankungen angesehn werden, in welche Descartes durch die frühern Versuche seine Lehre zu begründen sich versetzt gesehn hatte.

3) De prima phil. Resp. II p. 74.

dem Verstande an ihr zweifeln würde, doch nur abgeleiteter und weniger unmittelbar gewiß sei als die Erkenntniß des Geistes, welche in unmittelbarer Anschauung uns einleuchte. Wie schlüpfrich diese Bahn ist, auf welche Descartes hierdurch geräth, läßt sich leicht ermessen, wenn man sieht, daß neben die Anschauung unserer geistigen Substanz auch sogleich die Anschauung Gottes gestellt wird [1]).

Aus allen diesen Wendungen, zu welchen Descartes getrieben wird, läßt sich nur abnehmen, daß er in der methodischen Begründung seiner Philosophie keinesweges sicher ist. Dennoch dürfen wir einige andere Wendungen ähnlicher Art nicht übergehen, weil sie für seine und seiner Schüler Lehre nicht ohne Gewicht gewesen sind. Weil Descartes doch nicht allen Anschauungen in unserm Geiste vertrauen kann, sucht er ein Kennzeichen der Wahrheit unserer Begriffe. Er findet dasselbe in ihrer Klarheit und Bestimmtheit [2]). Über das, was er unter Klarheit und Bestimmtheit versteht, lauten seine Ausdrücke sehr unbestimmt, obgleich er zugesteht, daß es einige Schwierigkeit habe richtig zu bemerken, was wir bestimmt erkennen [3]).

---

1) Ib. synops. p. 4. Der Begriff Gottes ist uns nemlich angeboren wie der Begriff des Ich. Ib. III p. 24. Daher wird eine intuitive Erkenntniß Gottes behauptet. Epist. I, 103 p. 338 sq. Sie soll absque ullo discursu gewiß sein. De prima phil. Resp. II p. 87; p. 89.

2) De meth. 4 p. 21. Valde dilucide et distincte. De prima phil. VI p. 39, Clare et distincte. Princ. phil. I, 30. Lumen naturae — — nullum unquam objectum posse attingere, quod non sit verum, quatenus ab ipso attingitur, h. e. quatenus clare et distincte percipitur.

3) De meth. 4 p. 21. Tantummodo difficultatem esse non-

Daß seine Kennzeichen hierdurch alle Brauchbarkeit verlieren, scheint er nicht zu beachten; ihm genügt die Formel, in welcher er sein Vertrauen zu den einleuchtenden Gedanken ausdrückt. Doch fühlt er das Bedürfniß sein Vertrauen zu solchen Gedanken zu rechtfertigen. Aber über den Weg hierzu ist er im Schwanken. Anfangs schien es ihm zu genügen an dem Beispiel von der Gewißheit, welche uns der Grundsatz, ich denke, also bin ich, einflöße, die Regel abzunehmen, daß alles, was mit gleicher Klarheit und Bestimmtheit uns einleuchte, auch gleiche Wahrheit haben müsse [1]). Dann aber berief er sich auf die Wahrhaftigkeit Gottes um sein Vertrauen auf einleuchtende Begriffe und Grundsätze zu rechtfertigen. Wenn die Begriffe, welche wir ohne Widerspruch nicht von einander getrennt denken könnten, mit einander nicht in Wahrheit verbunden wären, so wäre Gott ein Betrüger [2]). Dies geht von der Voraussetzung aus, daß Gott die klaren und bestimmten Begriffe durch das Licht der Natur uns eingegeben habe. Er unterscheidet in dieser Beziehung Begriffe, welche uns nur ankommen oder welche wir in unserer Einbildungskraft uns bilden, von den angebornen Begriffen [3]); nur den letztern glaubt er sein

---

nullam ad recte advertendum, quidnam sit, quod distincte percipimus. Princ. phil. I, 45. Claram (sc. perceptionem) voco illam, quae menti attendenti praesens et aperta est; — — distinctam autem illam, quae cum clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta est et praecisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se contineat.

1) De meth. 4 p. 21.

2) De prima phil. VI p. 39; princ. phil. I. 30; epist. I, 105 p. 341.

3) De prima phil. III p. 17; epist. II, 54 p. 210.

Vertrauen nicht entziehen zu können. Aber die Einwürfe, welche ihm gegen die Begründung seiner Lehre gemacht worden waren, haben ihn wahrscheinlich vermocht, daß er auch diese Ableitung seines Kennzeichens der Wahrheit nicht festgehalten hat. Er nimmt nun seine Zuflucht dazu die Anschauung der einfachen Wahrheiten in unserm Verstande als Grund aller sichern Erkenntniß anzusehn. Obwohl er, wie so eben bemerkt wurde, unter den Begriffen des natürlichen Lichts eine Verbindung zusammengehöriger, ohne Widerspruch nicht trennbarer Gedanken gefunden hatte, nimmt er nun Gedanken einfacher Natur an, welche, uns an sich bekannt, nichts Falsches enthalten könnten, weil aller Irrthum nur auf falscher Verbindung beruhte [1]. Aus diesen einfachen Gedanken will er nun durch Beweis die zusammengesetzten Wahrheiten erhärten, wärend sie selbst durch einleuchtende Anschauung sich uns bewahrheiten sollen [2]. Er fügt hinzu, daß wir nicht darauf ausgehn sollen diese einfachen Begriffe zu erklären. Eine solche Begriffserklärung scheint ihm nur in die Schwierigkeiten der Dialektik zu verwickeln; sie ist weder möglich, noch nöthig, weil das ursprünglich Einleuchtende nicht einleuchtender gemacht werden kann und nicht einleuchtender gemacht zu werden braucht. Jede einfache Wahrheit beruht auf sich, ist an sich deutlich und durch eine sichere Erfahrung in uns selbst gestützt, so daß sie keiner weitern

1) Reg. ad dir. ing. 12 p. 38. Naturas illas simplices esse omnes per se notas et nunquam ullam falsitatem continere.

2) Ib. p. 41. Nullas vias hominibus patere ad cognitionem certam veritatis praeter evidentem intuitum et necessariam deductionem.

Erörterung bedarf [1]). In der That eine sehr bedenkliche Sache, welche den Zusammenhang der Begriffe und Grundsätze und der ganzen Wissenschaft zu gefährden scheint. Descartes hat nun in dieser Richtung das Absehn seiner Methode nur darauf genommen alles auf das Einfachste zurückzuführen. So wie es durch Anschauung uns einleuchte, so soll es zur Grundlage aller weitern Erkenntniß gemacht werden [2]). Auch diese Methode bringt er mit seinem obersten Grundsatze in Verbindung, indem er das Denken, von welchem wir ausgehn sollen, nicht als das Bewußtsein überhaupt, sondern als das Denken unseres Verstandes, als die innere Anschauung unserer einfachen Begriffe oder Grundsätze betrachtet. Da ist ihm der Verstand, welcher alles erkennt, das Erste, was wir erkennen müssen; von seiner Anschauung der einfachen Wahrheiten hängt jede sichere Erkenntniß ab; alles andere, besonders Sinn und Einbildungskraft, kann nur als

---

1) Ib. 8 p. 22. De rebus tantum pure simplicibus et absolutis experientiam certam haberi posse. Ib. 12 p. 41. Nullam operam in naturis istis simplicibus cognoscendis esse collocandam, quia per se sunt satis notae. Epist, I, 29 p. 60. Non possumus non falli, — — cum volumus harum notionum unam per aliam explicare, cum enim primitivae sint, non potest illarum quaelibet nisi per se ipsam intelligi. Ib. I, 72 p. 236. Singulorum autem entium quaedam sunt propriae notiones, de quibus ex ipsis tantum, non autem ex comparatione aliorum est judicandum.

2) Reg. ad dir. ing. 5 p. 13. Tota methodus consistit in ordine et dispositione rerum. — — Atqui hanc exacte servabimus, si propositiones involutas et obscuras ad simpliciores gradatim reducamus et deinde ex omnium simplicissimarum intuitu ad aliarum omnium cognitionem per eosdem gradus ascendere tentemus.

Mittel für die Erkenntniß des Verstandes angesehn werden [1]. Man wird nicht übersehn, wie diese Wendung der Gedanken mit der Richtung der Zeit zusammenhängt, welche in den verschiedensten Anwendungen das Geheimniß der Wissenschaft und der Dinge in dem Einfachen zu suchen sich gewöhnt hatte.

Wir haben das letzte Mittel angegeben, durch welches Descartes in der vollen Reife seines Alters seiner Wissenschaft eine sichere Grundlage zu geben suchte. Wenn man aber glauben sollte, daß er hierdurch zu einem sichern Ergebniß gekommen wäre, so würde man sich täuschen. Vielmehr was er unter einfachen Begriffen versteht und wie er sie zur Begründung der Wissenschaft gebraucht wissen will, darüber scheint er selbst im Unklaren gewesen zu sein. Er findet es nöthig das reine Denken, welches unstreitig die einfachen Gedanken uns darstellen soll, vom sinnlichen Vorstellen und den Gedanken unserer sinnlichen Einbildungskraft zu unterscheiden. Nur in dem erstern soll der Geist allein für sich thätig sein, in den Thätigkeiten der letztern dagegen mit dem Körper sich mischen [2]. Er glaubt daher auch, uns warnen zu müssen, daß wir nicht in Untersuchung metaphysischer Gegenstände von mathematischen Grundsätzen uns täuschen lassen, weil sie durch Bilder der Einbildungskraft verunreinigt werden [3]. Aber wenn er nun die angebornen Begriffe, wel-

---

1) Ib. 8 p. 23. Nihil prius cognosci posse quam intellectum, cum ab hoc caeterorum omnium cognitio dependeat.

2) De prima phil. VI p. 36; Resp. V p. 75; epist. II, 54 p. 209.

3) Epist. II, 33 p. 130.

che wir durch einfache Anschauung in uns erkennen sollen, aufzuzählen anfängt, so erblicken wir unter ihnen zu unserm Erstaunen auch die Begriffe, auf welchen die mathematischen Grundsätze beruhn, der Ausdehnung nemlich und der Zahl [1]; wir bemerken ferner, daß er über den Umfang der reinen uns angebornen Begriffe keineswegs sicher ist, indem er bald meint, es wären deren nur wenige, bald sie wären unzählig, ja alle Begriffe wären uns angeboren und die sinnliche Erfahrung böte nur die Veranlassung sie in uns auszubilden [2], wenn er nun aber endlich daran geht seine Lehren aus den einfachsten Begriffen nach mathematischer Methode zu beweisen, so bemerkt er, indem er seine Axiome aufstellt, daß er sie auch wohl hätte beweisen können [3]. So können wir wohl nicht daran zweifeln, daß er mit der Zurückführung seiner wissenschaftlichen Gedanken auf die einfachsten Begriffe nicht zu Stande gekommen ist, ja daß er darüber ungewiß ist, ob wir die mathematischen Erkenntnisse zu den reinen Erkenntnissen unseres Verstandes zu zählen haben oder nicht. Auf der einen Seite zieht ihn der Gedanke, daß in der Erkenntniß unser selbst der Grund aller Wahrheit liege, an die innere Erfahrung heran, welche

1) Epist. I, 29 p. 59.

2) L. l. Paucissimae autem sunt ejusmodi notiones. Ib. II, 55 p. 212. Denique existimo illas omnes (sc. ideas) — — esse nobis innatas; sensuum enim organa nihil nobis tale referunt, qualis est idea, quae illarum (l. illorum) occasione formatur et sic idea ista debuit esse antea in nobis. Princ. phil. I, 49. Et alia innumera, quae quidem omnia recenseri facile non possunt.

3) De prima phil. Resp. II p. 87.

uns auch die Wahrheit unserer einfachen Begriffe und Grundsätze verbürgen soll, und es begegnet ihm nun, daß er innere Erfahrung und natürliches Licht für dasselbe hält [1]). Auf der andern Seite gilt ihm die mathematische Erkenntniß doch für die sicherste und er glaubt jeder Erkenntniß durch die Erfahrung den sichern Beweis in mathematischer Methode vorziehen zu müssen [2]).

Schwankungen der angeführten Art werden bei einem Manne, welcher wie Descartes in ruhiger Überlegung forschte, nur aus einer heftigen Reibung hervorgehn, in welcher die entgegengesetzten wissenschaftlichen Bestrebungen seiner Zeit sich finden. In einem Kampfe solcher Bestrebungen sehen wir ihn begriffen. Es kann nicht verkannt werden, daß er, ein Mann, der Mathematik und ihrer Anwendung auf die Physik zugethan, allen den Richtungen sich zuwendet, in welchen die Ausbildung der Erfahrungswissenschaften über die Natur sich bisher bewegt hatte. Durch sie war man dem Sensualismus mehr oder weniger zugeführt worden. Descartes aber konnte mit denen, welche seine Richtung im Allgemeinen theilten; doch diesen Weg nicht gehen. Er erklärt sich gegen den Satz, daß nichts im Verstande sei, was nicht früher in den Sinnen war, gegen die Vorstellung von unserer Seele als einer unbeschriebenen Tafel [3]). Er will alle Wissenschaft auf die Evidenz der Vernunft zurückfüh-

1) De prima phil. Resp. III p. 103 sq; V p. 71. Die Freiheit unseres Willens soll uns durch sie beglaubigt werden.

2) Reg. ad dir. ing. 2 p. 4. Experientias rerum saepe esse fallaces, deductionem vero — — nunquam male fieri ab intellectu.

3) De meth. 4 p. 23 sq.; inqu. ver. p. 74.

ren und beruft sich fortwärend auf die eingebornen Begriffe und den Verstand, welcher Sinn und Einbildungskraft nur als Hülfsmittel gebrauche. Die Treue des Sinnes ist ihm geringer als die Treue des Verstandes [1]). Dabei übersieht er nicht, daß die angebornen Begriffe nicht immer als wirkliche Gedanken uns gegenwärtig sind, sondern nur die Fähigkeit oder das Vermögen sie zu denken uns beständig beiwohnt, die Sinne aber uns Veranlassung geben müssen unsere Gedanken zur Entwicklung zu bringen [2]). Den Hauptunterschied zwischen den sinnlichen Erkenntnissen und den Erkenntnissen des Verstandes findet er darin, daß jene nur Besonderes, diese Allgemeines lehren. Um seinen Gegnern darzuthun, daß Allgemeines im strengsten Sinne, wie es durch eine immer nur beschränkte Zahl von Erfahrungen niemals erhärtet werden könnte, von uns erkannt werde, beruft er sich auf die Sätze der Mathematik. Er vertheidigt deswegen auch die Wahrheit des Allgemeinen. Obgleich die Lehre der scholastischen Realisten ihm durch die Angriffe einer langen Zeit verdächtig war, kann er sich doch davon nicht überzeugen, daß die mathematischen Sätze nichts anderes ausdrücken sollten als leere Vorstellungen unserer Seele, denen nichts Wahres entspräche [3]). Doch sind die me-

1) De meth. 4 p. 25; reg. ad dir. ing. 8 p. 23; de prima phil. Resp. II p. 70; epist. I, 29 p. 59 sq.

2) De prima phil. Resp. III p. 102; Notae in progr. p. 184; ad Voet. p. 75 sq.; Epist. II, 55 p. 212.

3) De prima phil. V p. 31. Invenio apud me innumeras ideas quarundam rerum, quae etiamsi extra me fortasse nullibi existant, non tamen dici possunt nihil esse, et quamvis a me quodammodo ad arbitrium cogitentur, non tamen a me finguntur,

thodischen Gründe, welche gegen den Sensualismus sprechen, von Descartes nicht häufig erwähnt und nirgends genauer ausgeführt worden. Man dürfte darin, daß seine Gedanken sich nach dieser Seite nur sparsam hingewendet haben, wohl den Hauptgrund finden, warum er aus den methodischen Schwierigkeiten in der Begründung seiner Lehre sich nicht hat herauswickeln können. Ihn bestimmen bei weitem überwiegend die materiellen Gründe gegen den Sensualismus. Unter diesen kann man wieder zwei unterscheiden. Der eine wendet sich der mathematischen Untersuchung der natürlichen Dinge zu. Er hat sich durch Untersuchung der Gründe, aus welchen die Erscheinungen hervorgehn, davon überzeugt, daß unsere Sinne die Züge der Gegenstände nicht rein, sondern nur verworren darstellen; daher ist er gegen den Trug der Sinne beständig wach; zwar glaubt er denselben auch, wie Bacon, durch Vergleichung der Wahrnehmungen verbessern zu können[1]; aber die letzte und entscheidende Enttäuschung behält er doch dem Verstande vor[2]) und glaubt nur durch die mathematischen Begriffe das Wesen der natürlichen Dinge erforschen zu können. Er hält nemlich dafür, daß der Körper, der Gegenstand der Naturforschung, in seiner wahren Natur, in seinem Unterschiede vom Geiste, nicht durch den Sinn, sondern nur durch den Verstand erkannt

---

sed suas habent veras et immutabiles naturas, ut cum exempli causa triangulum imaginor. Ib. Notae in progr. p. 185; Resp. V p. 72 sq.; princ. phil. I, 58 sq.; de meth. 5 p. 35.

1) De prima phil. VI p. 45.

2) Ib. Resp. VI p. 164. Solus est intellectus, qui sensus errorem emendat.

werde. Sinnlich sei der Körper nur für uns, welchen er sinnlich erscheine; in sich dagegen sei er nur die ausgedehnte Substanz, welche durch den mathematischen Begriff der Ausdehnung erschöpft werde. Wir haben gesehn, wie schon die Italienischen Peripatetiker und andere Philosophen dieser Auffassung der Körperwelt nur aus reinen Verstandesbegriffen sich zugewendet hatten. Auch mit dem Streben nach der Erklärung der Natur aus dem Kleinsten und Einfachsten hängt diese Ansicht zusammen, indem Descartes meint, daß man die kleinsten Körper doch nicht mehr würde wahrnehmen können [1]. Wir werden noch an andern Stellen auf diese rein mathematische Betrachtungsweise seiner Physik zurückkehren. Aber noch ein anderer Grund in seiner Betrachtung der Gegenstände unserer Erkenntniß wendet ihn vom Sensualismus ab und der reinen Verstandesansicht zu. Noch weniger als der Körper kann der Geist oder gar Gott durch den Sinn erkannt werden. Über den Geist haben wir in unserer sinnlichen Vorstellungsweise nur verkehrte Meinungen, welche ihn mit dem Körper verwechseln [2]. Gott würden

1) Ib. Resp. II p. 70. Ne quidem ipsa corpora proprie sensu percipi, sed solo intellectu. Epist. I, 30 p. 62. Corpus, hoc est extensio, figura et motus, potest etiam per intellectum solum concipi. Ib. I, 67 p. 183. Si (sc. corpus) dicatur substantia sensibilis, tum definiri ab habitudine ad sensus nostros, qua ratione quaedam ejus proprietas duntaxat explicatur, non integra natura. — — Potest enim corpus retinere omnem suam corporis naturam, quamvis non sit ad sensum molle, nec durum, nec frigidum, nec calidum, nec denique habeat ullam sensibilem qualitatem.

2) De prima phil. Resp. VI p. 165.

wir besser kennen, wenn wir von den Sinnen nicht gestört würden. Da zweifelt denn Descartes nicht, die Sinne überhaupt, wie manches sie auch lehren mögen, für mächtige Hindernisse unserer Erkenntniß über Gott und über uns selbst zu erklären [1]. Die reine Vernunft gilt ihm für das Höchste im Erkennen und er findet die Hoffnung begründet, daß uns ein besseres Leben zu Theil werden würde, nachdem wir vom Körper befreit worden [2].

Nur aus diesem Streite gegen weit verbreitete Ueberzeugungen der Philosophie seiner Zeit wird man die schwankenden Überlegungen erklären können, in welchen Descartes eine sichere Begründung der Philosophie, ihrer Grundsätze und ihrer Methode sucht. Sein Streit ist viel weniger gegen die Lehren der alten Schule gerichtet, welche er als schon beseitigt betrachten konnte, als gegen die Naturforscher, mit welchen er in seinen Bestrebungen gleiche Zwecke verfolgte. Wie sie, will er die Körperwelt durch Sinn, Versuch und Erfahrung erforschen; aber er glaubt in der Mathematik das wahre Mittel gefunden zu haben der Erfahrung auf den Grund zu kommen, er sieht ein, daß die allgemeinen Begriffe der Mathematik nicht aus einer beschränkten Erfahrung stammen können, er begreift auch, daß wir die sinnliche Wahrheit der Erschei-

---

1) Ib. Resp. V p. 70. Me non dubitare, modo ipsam (sc. mentem) in cogitando non impeditam a corpore, at neque etiam adjutam supponamus, quin easdem, quas nunc habet, dei et sui ideas fuisset habitura, nisi tantum quod multo puriores et clariores habuisset. Sensus enim ipsam in multis impediunt ac in nullis ad illas percipiendas juvant.

2) Epist. I, 6 p. 13.

nungen aufgeben müssen, wenn wir alles auf die allgemeinen Größenverhältnisse der Mathematik zurückführen sollen. Diese Richtung, welche er in der Naturforschung eingeschlagen hat, zieht ihn dahin den Sensualismus zu bestreiten und den allgemeinen Grundsätzen des Verstandes zu vertrauen. Aber die Zweifel, welche die neue Schule gegen die allgemeinen Grundsätze erhoben hatte, sind doch mächtig genug in ihm um dazu anzutreiben eine neue Grundlage für sie aufzusuchen. Er glaubt sie darin zu finden, daß der Geist uns ursprünglicher bewahrheitet ist als der Körper, daß er mit der ewigen und unendlichen Wahrheit zusammenhängt und daß wir daher in ihm allgemeine Begriffe in voller Evidenz schauen können. Es ist nun eine höhere, eine geistige Erfahrung, welcher er vertraut und welche ihm gegen die sinnliche Erfahrung des körperlichen die Wage halten muß. Hierin findet er auch das Mittel seiner philosophischen Forschung, wie sehr sie auch der Physik sich zuwendet, mit den sittlichen und religiösen Interessen, welche er nicht verletzen möchte, in Gleichgewicht zu setzen. Indem er die Gewalt der Ergebnisse fühlt, welche die neuere Naturforschung gebracht hatte, indem er darauf ausgeht in der Bahn dieser Forschung weiter fortzuschreiten, widersetzt er sich nun der niedern Gesinnung, welche nur den Sinnen folgen möchte. Daher kommen seine wiederholten Ermahnungen, daß wir uns nicht fortreißen lassen möchten von der Macht der Sinne und der durch sie genährten Vorurtheile, daß wir uns vielmehr durch lange Übung gewöhnen sollten den Sinnen weniger als der Vernunft und den reinen Gedanken des Geistes zu vertrauen. Daher wirft er den

frühern Philosophen vor, daß sie Körper und Geist nicht genug unterschieden hätten [1]), und bezeichnet es als den Vorzug seiner Philosophie, daß sie das Wesen des Geistes nur im Denken suche [2]). Man wird wohl bemerken können, daß diese Begründung des Rationalismus von einer kaum überwundenen Neigung zum Sensualismus herkommt; denn um dem Verstande vertrauen zu dürfen beruft sie sich für dessen Aussprüche auf eine innere Erfahrung oder innere Anschauung. In keinem Punkte tritt die Verwandtschaft der geistigen Stimmungen stärker hervor, in welcher kurz nach einander Campanella und Descartes den Grundsatz, ich denke, also bin ich, gebrauchten um vermittelst der Berufung auf den innern Sinn oder die innere Anschauung von sensualistischen Neigungen sich loszumachen. Daß Descartes hierdurch den rechten Sinn seiner rationalistischen Denkweise nicht aufgedeckt hat, wird man daran abnehmen können, daß er durch seine Ansicht von der innern Anschauung der Begriffe in unserm Geiste dazu geführt wird den mathematischen Begriffen, welche auf das Körperliche sich beziehen, nur eine geringere Würde beizulegen als dem reinen Denken des Geistes und sie nur durch Vermittlung der Einbildungskraft, wie wir sahen, in uns entstehen zu lassen.

Nachdem Descartes über seine Zweifel hinweggekommen ist, entwickelt sich seine metaphysische Lehre sehr einfach, aber auch ohne große Kunst. Er geht zuerst an die Untersuchung des denkenden Ich, dessen Wahrheit zu-

1) Princ. phil. I, 12.
2) De prima phil. Notae in progr. p. 178.

erst in unmittelbarer Weise sich ihm beglaubigt hat. Er betrachtet es als geistige Substanz und wendet auf dasselbe die Unterschiede der alten Metaphysik zwischen Substanz, Attribut und Accidens an. An jeder Substanz unterscheiden wir ihre Attribute oder wesentliche Eigenschaften, welche ihr in unveränderlicher Weise beiwohnen und ihre Weisen zu sein (modi) oder Accidenzen, welche wechseln. Der Geist als Substanz bleibt sich immer gleich, eine reine Substanz; durch den Wechsel seiner Accidenzen, seines Empfindens, seines Denkens und Wollens wird er kein anderer Geist[1]. So wie nun die Substanzen nur durch ihre wesentliche Eigenschaften erkannt werden[2], so sucht Descartes auch nach der wesentlichen Eigenschaft des Geistes, um ihn zu erkennen. Er findet sie im Denken. Denn wir nehmen vom Geiste nichts anderes wahr als sein Denken und nur ohne das Denken können wir ihn nicht denken. Meinen Körper kann ich von mir wegdenken, ebenso mein sinnliches Empfinden, die Bilder meiner Einbildungskraft, jede besondere Art des Denkens, nur das reine Denken im Allgemeinen kann ich nicht von mir wegdenken; daher muß in diesem Denken im Allgemeinen mein Wesen bestehn[3]. Wie das Denken definirt werden

---

1) De prima phil. synops. p. 2. Mentem humanam — — puram esse substantiam; etsi enim omnia ejus accidentia mutentur, ut quod alias res intelligat, alias velit, alias sentiat etc. non idcirco ipsa mens alia evadit. Ib. notae ad progr. p. 179; princ. phil. I, 56.

2) Princ. phil. I, 52 sq.

3) De prima phil. Ad lect. p. 1; II p, 10 sq. Cogitatio est; haec sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo, certum est. Quamdiu autem? Nempe quamdiu cogito. — —

könnte, frägt nun Descartes nicht weiter, weil die allgemeinen Begriffe, welche wir durch Anschauung kennen, keiner weitern Erklärung bedürfen sollen. Nur durch die Einwürfe Gassendi's wird er einmal dazu gedrungen den Satz des Materialismus anzugreifen, daß nichts auf sich selbst zurückwirke, um das auf sich zurückgehende Denken des Geistes zu vertheidigen; aber er eignet eine solche reflexive Thätigkeit keinesweges dem Geiste allein zu, sondern meint, daß auch der körperliche Wirbel auf sich zurückwirke [1]. Zur Unterscheidung des Geistes vom Körper fügt er nur noch eine negative Bestimmung hinzu. Die geistige Substanz ist untheilbar; denn wir können keine Hälfte eines Geistes uns denken. Wenn wir daher Fähigkeiten des Geistes unterscheiden, so dürfen sie nicht als Theile desselben gedacht werden [2]. Wenn nun Descartes doch den Geist als eine Emanation der höchsten Intelligenz Gottes und gleichsam als einen Theil des göttlichen Hauches beschreibt, so werden wir dies nicht sehr ernstlich zu nehmen haben. Der Zusammenhang, in welchem diese Ausdrücke vorkommen, läßt erkennen, daß sie nur dazu bestimmt sind eine nähere Verwandtschaft des Geistes mit Gott zu bezeichnen [3], so wie denn überhaupt durch alle seine Lehren der Gedanke hindurchgeht, daß der Geist das Höhere, Werthvollere und gleichsam

---

Sum igitur praecise tantum res cogitans. Ib. VI p. 36 sqq., wo wie durch ein Experiment der Unterschied zwischen Einbildung und reinem Denken gezeigt wird. Princ. phil. I, 8; inquis. verit. p. 85.

1) De prima phil. Resp. V p. 66.

2) Ib. Synops. p. 2; VI p. 43 sq.; pass. an. II, 68.

3) Epist. I, 35 p. 74.



Göttliche, der Körper dagegen das Niedere und Sinnliche ist. Darauf ist er deswegen hauptsächlich bedacht den denkenden Geist vom Körper, von der Materie, gründlich abzusondern. Er soll daher auch nicht aus der Materie herausgezogen, sondern von Gott geschaffen werden. Den seiner Lehre entgegengesetzten Irrthum hält er für sehr gefärlich, weil er dazu führen würde die Unsterblichkeit der vernünftigen Seele zu leugnen [1].

Von der Untersuchung des Geistes steigt Descartes sogleich zu den Untersuchungen über Gott empor. Er glaubt das Sein Gottes beweisen zu müssen; denn obwohl er der Übereinstimmung aller Völker über diesen Punkt vertraut, ist es ihm doch eine wichtige Sache die Irrthümer der Atheisten zu widerlegen. Wenigstens dem einen seiner Beweise legt er eine unbestreitbare Evidenz bei, welche sogar jedem geometrischen Satze überlegen sein soll [2]. Diese Zuversicht wird wenig unterstützt durch den sehr unbestimmten Begriff Gottes, welchen er seinen Beweisen zum Grunde legt. Er versteht unter Gott die vollkommene Substanz, den ewigen, allwissenden, allmächtigen Schöpfer aller Dinge, welche außer Gott sind [3]. Seine Beweise schließen sich jedoch nur an einige der Merkmale an, welche in dieser Erklärung zusammengezählt sind. Wenn er im Allgemeinen über die Beweise, welche er unternimmt, seine Überlegungen anstellt, so findet er, daß

---

1) De meth. 5 p. 37.

2) De meth. 4 p. 23; epist. II, 103 p. 334.

3) De prima phil. III p. 18; Resp. II p. 86. def. 8; princ. phil. I, 22, wo auch seltsamer Weise behauptet wird, aus dem Beweise lasse sich der Begriff ziehen.

sie doppelter Art sind; denn entweder lasse sich das Sein Gottes von seinen Wirkungen aus, welche wir aus der Erfahrung kennen, oder von vornherein aus seinem Wesen oder Begriff beweisen[1]); es ist dies eine alte Unterscheidung der scholastischen Philosophie. Von den Beweisen aus der Erfahrung hält er aber die für die vollkommensten, welche von den deutlichsten Wirkungen Gottes ausgehn, und die deutlichste Wirkung Gottes in der Welt erkennt er in dem Begriffe, welchen er von sich unserm Geiste eingedrückt hat[2]). Auf diesem Beweise beruht nun in der That alles Gewicht seiner übrigen Gründe[3]). Zwar gebraucht er auch den ontologischen Beweis, so wie Anselmus ihn angegeben hatte, indem er behauptet, daß in dem Begriffe des vollkommenen Wesens die Existenz desselben eingeschlossen sei, weil dem vollkommnen Wesen keine Vollkommenheit, mithin auch die Existenz nicht fehlen dürfe[4]); aber unstreitig setzt dieser Beweis voraus, daß wir den Begriff Gottes haben, und besteht nur in einer Analyse, möge sie falsch oder richtig sein, des uns angebornen Gottesbegriffes. Daß uns aber der Begriff Gottes beiwohne als ein angeborner und in uns von

---

1) De prima phil. Resp. I p. 62. Damit stimmen die Beweise ib. Resp. II p. 89 überein, von welchen der zweite ausdrücklich als Beweis a posteriori bezeichnet wird.

2) Epist. I. 115 p. 362.

3) Daher will er selbst a. a. O. auf den Unterschied seiner Beweise keinen Werth legen.

4) De meth. 4 p. 23; de prima phil. V p. 32 sq.; Resp. II p. 89; prima phil. I. 14. Gott ist das, was nicht nichtsein kann. Ib. 15. Die Existenz wird zu den Attributen gezählt. Ib. 56. Der Beweis sehe einem Sophisma ähnlich. De prima phil. Resp. I p. 62

Gott gelegter, wird von Descartes seiner Ansicht von der Entstehung unserer Gedanken entnommen. Er beurtheilt diese nach dem Grundsatze, daß in der Ursache wenigstens eben so viel sein müsse, als in der Wirkung, weil nichts aus nichts und also auch nichts Vollkommneres aus weniger Vollkommnen werden könnte. Dieser Grundsatz gilt nicht weniger von den Begriffen als von den Dingen, weil auch die Begriffe als Wirkungen der Dinge angesehn werden müssen. Wir können daher den Begriff des vollkommnen Wesens nicht aus uns schöpfen, weil wir selbst unvollkommen sind, wie schon die Zweifel in unserm Geiste beweisen [1]. Wir können den Begriff des vollkommenen Wesens eben so wenig von einem andern unvollkommenen Wesen empfangen. Er kann also nur als eine Wirkung Gottes in uns angesehn werden und die Wirkung Gottes setzt ohne Zweifel das Sein Gottes voraus [2]. Wenn diesem Beweise noch ein dritter beigefügt wird, so geschieht es nur um ihn zu verstärken. Er wird von der Weise hergenommen, in welcher die weltlichen Dinge überhaupt sind. Sie haben nur ein zufälliges Sein; in ihrem gegenwärtigen Sein liegt daher auch nicht die Gewähr ihres zukünftigen Seins; ihre Erhaltung ist eine beständige Schöpfung. Wenn ich nun die Macht hätte mich selbst zu erhalten oder zu schaffen, so würde ich mir die Substanz geben können. In der Substanz aber liegt mehr als in allen ihren Attributen oder in allen den Vollkommenheiten, welche der Substanz zu-

1) De meth. 4 p. 21.

2) De meth. 4 p. 21 sq.; de prima phil. III, 16 sqq.; Resp. I p. 54; Resp. II p. 89; princ. phil. I, 18.

kommen. Daher würde ich mir auch alle Vollkommenheiten geben können und daß ich mir alle Vollkommenheiten geben würde, welche ich kenne, kann keinem Zweifel unterworfen sein. Nun kenne ich aber alle Vollkommenheiten, welche in meinem Begriffe Gottes liegen; ich würde mir also alle diese Vollkommenheiten geben, d. h. ich würde meinem Begriffe von Gott entsprechen. Da dem nicht also ist, habe ich Gott als meinen Schöpfer anzuerkennen [1]).

Da nun alle diese Beweise davon abhängen, daß uns der Begriff Gottes beiwohnt, wird man darauf gespannt sein müssen zu erfahren, wie er uns beiwohnen soll. Hierauf richteten sich auch die Fragen seiner Freunde und Gegner und Descartes hatte daher wiederholte Veranlassung über diesen Punkt sich auszusprechen. Seine Äußerungen sind jedoch nicht sehr befriedigend. Wesentlich läuft ihm der Begriff Gottes auf den Begriff des Vollkommenen hinaus, welcher gleichbedeutend mit dem Begriffe des Unendlichen genommen wird. Der Einwurf liegt nun aber nahe, daß wir das Unendliche nicht begreifen können. Descartes kann dies nicht leugnen; er räumt sogar ein, daß wir gewissermaßen nur eine verworrene Vorstellung von Gott hätten. Dies kann jedoch nur als ein abgezwungenes Zugestädniß angesehn werden, weswegen auch die Beschränkung ihm beigefügt worden ist. Denn einem verworrenen Begriffe würde Descartes nicht vertrauen können, da er das Kennzeichen der Wahrheit in der Klarheit und Bestimmtheit der Begriffe findet. Daher behauptet

1) De prima phil. III p. 22 sq.; Resp. II p. 89 sq.; princ. phil. I, 20 sq.

er einen klaren und bestimmten Begriff Gottes zu besitzen, weil er aus den Attributen Gottes Beweise ziehen kann [1]. Hierin scheint ihn besonders ein Punkt zu bestärken, daß er nemlich das Unendliche (infinitum) vom Unbestimmten (indefinitum) zu unterscheiden vermag. Und doch, den Unterschied beider giebt er nur sehr ungenau an. Unendlich will er nur das genannt wissen, in welchem in keiner Beziehung Grenzen gefunden werden, unbestimmt aber das, welches zwar in einer, aber nicht in aller Beziehung ohne Grenzen ist. Seine Beispiele sind deutlicher, als seine Erklärung. Nur Gott, meint er, ist unendlich, der Raum aber und die Zahl sind nur unbestimmt [2]. Die Stärke seiner Überzeugung beruht wohl nicht auf diesen Erklärungen. Eine viel stärkere Stütze hat sie in dem, was früher schon erwähnt wurde, daß wir über die Grenzen unserer Gedanken nur durch das Bewußtsein des Unendlichen belehrt und dadurch über uns selbst hinausgetrieben werden. Hierauf deutet auch der von den Scholastikern entlehnte Ausdruck, durch welchen er die Art unserer Gotteserkenntniß bezeichnet. Wir sollen ihn berühren [3]. Wir werden uns hierbei erinnern, daß Descartes

---

1) De prima phil. Resp. I p. 58 sq.; Resp. V p. 66 sq.

2) Ib. Resp. I p. 59. Distinguo inter indefinitum et infinitum illudque tantum proprie infinitum appello, in quo nulla ex parte limites inveniuntur, quo sensu solus deus est infinitus; illa autem, in quibus sub aliqua tantum ratione finem non agnosco, ut extensio spatii imaginarii, multitudo numerorum, divisibilitas partium, quantitatis et similia, indefinita quidem appello, non autem infinita, quia non omni ex parte fine carent. Anders wird das indefinitum erklärt epist. I, 67 p. 187; 69 p. 206.

3) Epist. I, 110 p. 351; in demselben Sinne wird attingere auch de prima phil. III p. 21 und princ. phil. I, 41 gebraucht.

der Erfahrung von unserm Geiste und von Gott vertraute, welche sicherer als jeder Beweis sei. Wenn er in diesem Sinn die Beweise für das Sein Gottes für unnöthig erklärte, so drückt dies zwar seine feste Überzeugung von dem, was er beweisen wollte, aber auch seine völlige Unsicherheit in der Methode aus.

Ohne Zweifel gehört es auch nur seinen Verlegenheiten über die Methode an, daß er die Unklarheit und Unbestimmtheit unseres Begriffes von Gott nicht eingestehn will. Denn es ist als charakteristisch für seine Lehre anzusehn, daß er den genauern Untersuchungen über Gott, sein Verhältniß zur Welt und zum Menschen aus dem Wege geht. Dergleichen Dinge schiebt er gern der Theologie zu; seine Äußerungen über sie sind nur gelegentlich, häufig schwankend und nur da tragen sie den Charakter einer sorgfältigern Erörterung an sich, wo sie die Lücken unserer Kenntniß von den weltlichen Dingen decken sollen. Eine kurze Übersicht über seine theologischen Lehren wird dies leicht erkennen lassen. Wir dürfen sie nicht übergehn, nicht allein weil sie charakteristische Züge seiner Philosophie abgeben, sondern auch weil einige derselben für die spätere Entwicklung der Cartesianischen Schule von großem Einfluß gewesen sind.

Descartes lehrt, um Gott als Schöpfer der Welt betrachten zu können, daß in dessen Begriff eine unendliche Potenz liege, welche alles Mögliche wirklich machen könne [1]. Er hat uns nicht verrathen, wie dies damit sich vereinigen lasse, daß Gott alles der Wirklichkeit nach sein und nichts

1) De prima phil. Resp. II p. 90.

nur Potentielles in ihm liegen soll [1]). Hiermit stimmt es überein, daß in Gott alles als ewig und ohne Veränderung gedacht werden muß, daß ihm zwar viele Attribute, aber keine wandelbare Weisen des Seins zugeschrieben werden können [2]). Dieser Satz hat großes Gewicht, weil Gottes unveränderliche Wirksamkeit in der Welt und das ewige Gesetz der Natur auf ihn gebaut werden. Wenn dagegen Descartes Gott als Schöpfer betrachtet, so will er die wirkende Ursache der Dinge in ihm aufsuchen, lehnt es aber ab ihn auch als Zweckursache anzusehn, weil unser endlicher Verstand sich nicht anmaßen dürfe die Rathschläge Gottes begreifen zu können [3]). Als Schöpfer ist Gott auch zugleich Erhalter der weltlichen Dinge; sie können sich nicht selbst erhalten, wie früher bemerkt wurde, sondern sind unaufhörlich seines Beistandes in ihrem Sein bedürftig, indem die Erhaltung der Dinge eine stetige Schöpfung ist. Die folgerichtige Durchführung dieses Gedankens würde ergeben haben, daß die weltlichen Dinge nur beständige Wirkungen Gottes sind und kein selbständiges Sein haben. Hierauf führt auch die Art, wie Descartes die Substanz erklärt. Im eigentlichen Sinn nemlich soll nur das Ding eine Substanz sein, welches so ist, daß es zu seinem Sein keines andern Dinges bedarf. Sehr richtig bemerkt Descartes, daß in diesem Sinne nur Gott Substanz genannt werden könne. Er entzieht sich aber dieser Folgerung, indem er in der

---

1) Ib. III p. 22. In qua (sc. idea dei) nempe nihil est potentiale.

2) Epist. II, 99 p. 320.

3) Princ. phil. I, 28.

Weise der Scholastiker den Satz geltend macht, daß alle Worte von Gott nicht in demselben Sinn, wie von den Geschöpfen gebraucht werden könnten [1]. Er wendet diesen Satz jedoch anders als die Scholastiker und in einer sehr bedenklichen Weise an, indem der Sinn seiner Lehre darauf hinausläuft, daß wir den Begriff der Substanz, den wir im eigentlichen Sinn nur Gott beilegen dürften, doch im uneigentlichen Sinn auf die Geschöpfe übertrügen. Aus der Unendlichkeit Gottes soll auch die Vollkommenheit der Welt, d. h. ihre Unendlichkeit im Raume folgen, und wer die Welt als endlich sich denken wollte, wird von Descartes beschuldigt, daß er die Macht Gottes verkleinere. Doch fügt er hinzu, er wolle die Unendlichkeit der Welt der Unendlichkeit Gottes nicht gleich setzen, vielmehr nur die unbestimmte Ausdehnung derselben behaupten [2], eine Unterscheidung, welcher weiter keine Folge gegeben wird, indem Descartes den Begriff des Unbestimmten zwar nur als ein Bekenntniß unserer Unwissenheit angesehn wissen will [3], dagegen aus dem Ge-

1) Ib. I, 51. Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem substantia, quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe deus. Alias vero omnes non nisi ope concursus dei existere posse percipimus. Atque ideo nomen substantiae non convenit deo et illis univoce, ut dici solet in scholis, hoc est, nulla ejus nominis significatio potest distincte intelligi, quae deo et creaturis sit communis.

2) Ib. II, 21; epist. I, 35 p. 75; 36 p. 80 sq.

3) Princ. phil. I, 26; epist. I, 67 p. 187; 69 p. 206. Dieselbe Bestimmung findet sich auch in Beziehung auf die Theilbarkeit in das Unbestimmte.

danken der unendlichen Raumerfüllung, wie wir sehen werden, sehr bestimmte Folgerungen zieht. Der Unendlichkeit der Welt im Raume gesellt sich ihre Unendlichkeit in der Zeit zu; aber Descartes kann die unendliche Dauer doch nur vorwärts, aber nicht rückwärts behaupten und es scheint ihm dabei auch nicht unmöglich, daß es Gott gefiele seine erhaltende Macht von den Dingen abzuziehn [1]. Alles Positive in den Dingen der Welt leitet er nur von Gott ab, alles Negative an ihnen ist nur eine Folge ihrer Beschränktheit, welche ihnen als Geschöpfen zukommt; es hat keine Ursache in Gott. Unter diese Classe fällt auch das Böse [2]. Descartes behauptet nun, daß Gott nicht allein allgemeine, sondern auch totale Ursache der weltlichen Dinge sei. Er meint aber doch dies könne die Freiheit unseres Willens nicht beeinträchtigen, indem ihn die theologische Unterscheidung zwischen dem absoluten und relativen Willen Gottes beruhigt [3]. Dennoch gesteht er auch zu, daß es unsere Fassungskraft übersteige einzusehn, wie die Freiheit unseres Willens mit der Vorherbestimmung Gottes sich vereinigen lasse [4]. Aus dem unveränderlichen Wesen Gottes fließt auch seine unveränderliche Wirksamkeit, welche im Gesetze der Natur sich verkündet. Es ergiebt sich hieraus eine Folgerung, welche für die Physik des Descartes von Wichtigkeit ist, daß nemlich Gott beständig in der Welt dieselbe Quantität der Be-

---

1) Epist. I, 36 p. 81; de prima phil. Resp. II p. 81.
2) De prima phil. IV p. 29; epist. I p. 20; princ. phil. I, 23.
3) Epist. I, 8 p. 21; 9 p. 25; 10 p. 27 sq.
4) Princ. phil. I, 40 sq.

wegung erhalte, welche er ursprünglich in sie gelegt hat [1]. Daß durch den veränderlichen Willen des Menschen, durch die Wirksamkeit der Engel und durch Wunder Gottes eine Vermehrung oder Verminderung der Bewegung hervorgebracht werden könne, scheint zwar Descartes sich vorzubehalten, aber eine Erklärung darüber vermissen wir in seinen Schriften [2]. Die bewegende Kraft, welche hiernach Gott beigelegt werden muß, sollen wir doch nicht mit der bewegenden Kraft vergleichen, welche den geschaffenen Dingen als eine Weise ihres Seins beiwohnt, damit die Meinung nicht aufkomme, als wäre Gott nur als Weltseele mit der Materie in Verbindung [3]. Denn in seinen Untersuchungen über Gott hebt er besonders den Gedanken hervor, daß er ein reiner Geist sei. Dies schließt sich daran an, daß wir vom reinen Denken des Geistes ausgehend den Geist auch für das Höchste halten sollen. Bewiesen aber soll es dadurch werden, daß der Körper theilbar ist und Theilbarkeit eine Unvollkommenheit in sich schließe, mit welcher Gott nicht behaftet sein kann. Denn getheiltwerden heißt leiden und Theilbarkeit setzt also eine Möglichkeit des Leidens voraus. Eben so wenig wie nun Gott körperlich sein kann, kann ihm eine Zusammensetzung von Körper und Geist zugeschrieben werden; denn eine jede Zusammensetzung setzt eine gegenseiti-

1) Ib. II, 36. Materiam simul motu et quiete in principio creavit jamque per solum suum concursum ordinarium tantumdem motus et quietis in ea tota, quantum tunc posuit, conservat.

2) Ib. II, 40 wird eine solche in der Untersuchung über den Menschen versprochen, aber sie fehlt.

3) Epist I, 72 p. 237. Ne viderer favere eorum sententiae, qui deum tanquam animam mundi materiae unitam considerant.

tige Abhängigkeit der Theile voraus. Zwar unterscheiden wir in Gott seinen Verstand und seinen Willen; aber Erkennen, Wollen und Wirken müssen wir in ihm als einen einfachen Act uns denken [1]).

Unter allen Bestimmungen aber, welche Descartes aus dem Begriffe Gottes zieht, ist für den Fortschritt seines Systems keine wichtiger, als daß Gott wahrhaft ist und uns nicht täuschen kann. Daraus wird gefolgert, daß wir den klaren und bestimmten Begriffen oder Gedanken, welche er in uns gelegt oder veranlaßt hat, ohne Zweifel vertrauen dürfen. Ihm scheint nichts wichtiger, als hierin das Mittel zu suchen uns zu überzeugen, daß wir von den sinnlichen Eindrücken, die uns auf die Außenwelt und die materiellen Dinge hinweisen, nicht getäuscht werden [2]). Hierzu wird nun der Begriff der Wahrhaftigkeit Gottes so angespannt, daß es dem Descartes einer besondern Erklärung zu bedürfen scheint, wie wir trotz der Abhängigkeit aller unserer Dinge von Gott, doch der Täuschung unterliegen können. Der Irrthum aber, in welchen wir fallen können, erklärt sich daraus, daß wir einen beschränkten Verstand und einen unbeschränkten Willen haben. Keins von beiden kann Gott zur Last gelegt werden; das erstere nicht, weil es zu unserer Vollkommenheit gereicht, das andere nicht, weil es eine Folge der unvermeidlichen Beschränktheit der Geschöpfe ist. Die Unbeschränktheit unseres Willens besteht darin, daß er

1) De meth. 4 p. 23; princ. phil. I, 23.

2) De prima phil. V p. 31. Nihil magis urgere videtur, — — quam ut ex dubiis — — coner emergere videamque, an aliquid certi de rebus materialibus haberi possit. Ib. VI p. 46.

durch den Verstand nicht bestimmt wird, sondern sich indifferent gegen ihn verhält. Unser Verstand bietet uns nur Begriffe dar, in welchen weder Wahres noch Falsches ist; denn es wird von ihnen weder bejaht noch verneint oder kein Urtheil gefällt und in der Form des Urtheils allein soll Wahrheit und Falschheit sich ausdrücken; Begriffe dagegen sollen nur Anfänge des Denkens sein, welche sich noch nicht entschieden haben; sie können klar und bestimmt oder auch unklar und unbestimmt sein und alsdann haben wir es in unserer Gewalt ihnen beizustimmen oder abzustimmen. Dies geschieht durch Entschlüsse unseres Willens und erst hierdurch entstehn Wahrheit oder Irrthum in unserm Geiste. Wenn wir nun durch klare und bestimmte Begriffe uns zur Bejahung und Verneinung bestimmen lassen, dann beharrt unser Wille freilich nicht in seiner Indifferenz; dann aber wird auch jeder Irrthum vermieden; wenn wir dagegen bei der Indifferenz unseres Willens uns verleiten lassen auf unklare und unbestimmte Begriffe hin zu bejahen oder zu verneinen, dann können wir in Irrthum verfallen. Dies ist jedoch nur unsere Schuld; denn bei der Indifferenz unseres Willens können wir unser Urtheil zurückhalten. Wenn wir die Indifferenz unseres Willens, die freilich dem vollkommenen Willen Gottes nicht gleich kommen kann, die vielmehr der niedrigste Grad der Freiheit ist, nicht dazu mißbrauchen voreilige Urtheile zu fällen, sondern nur von klaren und bestimmten Begriffen unser Urtheil leiten lassen, dann werden wir jeden Irrthum vermeiden können [1].

---

1) Ib. IV p. 27 sq. Nullis illam (sc. arbitrii libertatem, limitibus circumscribi experior, — — quamvis major absque

Es läßt sich nicht verkennen, daß in dieser Auseinandersetzung sehr viel nur auf eilig hingeworfenen Voraussetzungen beruht. Schon früher wurde erwähnt, daß Descartes seinen Satz, in den Begriffen könne kein Irrthum liegen, nicht immer festhalten konnte. Auch der Unterschied zwischen Verstand und Willen ist eine unbegründete Meinung, welche mit der Lehre des Descartes vom Geiste nicht gut sich verträgt, weil das Wesen desselben nur im Denken bestehn soll und deswegen der Wille auch als eine Art des Denkens gesetzt wird [1]). Noch weniger will es die Prüfung aushalten, daß der Wille indifferent sein und doch vom Erkennen des Guten und von klaren und deutlichen Begriffen zum Bejahen und Verneinen bestimmt werden soll [2]). Wie seltsam stehen nebeneinander die Behauptungen, daß wir erführen, unser Wille hätte keine Grenzen, und dennoch wäre die Indifferenz des Willens nur der niedrigste Grad der Freiheit und mit der Freiheit Gottes an Größe nicht zu vergleichen. Wir können wohl nicht daran zweifeln, daß Descartes in diesem Gebiete psychologischer Untersuchung nicht sehr heimisch ist; über Bedenklichkeiten der angeregten Art eilt er hinweg um das erwünschte Ziel zu erreichen, d. h.

comparatione in deo, quam in me sit. — — Indifferentia, — — quam experior, — — est infimus gradus libertatis. — — Nascuntur mei errores — — ex hoc uno, quod, cum latius pateat voluntas quam intellectus, illam non intra eosdem limites contineo, sed etiam ad ea, quae non intelligo, extendo. Ib. Resp. III p. 103 sq.; V p. 71; epist. I, 115 p. 370 sq.; princ. phil. I, 31 sqq.

1) Epist. I, 110 p. 352.

2) L. l.

Wenn wir nur sagen könnten, daß Descartes eben so viel Fleiß auf die Erforschung des Geistes als auf die mathematischen Lehren verwendet hätte.

Aber nur noch einen Augenblick läßt er sich nun zurückhalten von der physischen Untersuchung der Körperwelt nach mathematischen Grundsätzen um die gefärliche Verbindung unseres Geistes mit unserm Leibe zu betrachten. Als gefärlich erscheint sie ihm, weil sie die verworrenen Vorstellungen der Sinne von der körperlichen Natur herbeizieht; aber sie ist nicht weniger gefärlich für seine eigene Theorie. Die Natur belehrt uns, daß unser Geist mit einem Körper verbunden ist, durch welchen wir mit der übrigen Körperwelt zusammenhängen [1]). Die Verbindung beider Substanzen soll nicht gedacht werden, wie die Mischung zweier Körper, obwohl Descartes öfters von einer Mischung beider spricht [2]), auch nicht wie die Verbindung des Schiffers mit dem Schiffe, sondern sie sollen beide mit einander substantiell verbunden sein [3]), so daß sie nur eine Sache, eine Substanz, die Substanz des Menschen bilden. Denn die Verbindung zweier Dinge sich denken heißt nichts anderes, als beide als eins sich denken [4]). Wir erstaunen. Denn wir haben bemerkt, daß Descartes mit dem größesten Eifer darauf drang, daß Körper und Geist als von einander abgesonderte

---

1) De prima phil. VI p. 41; princ. phil. II, 2.

2) Z. B. de prima phil. Resp. V p. 77.

3) Ib. Resp. IV p. 125.

4) Epist. I, 33 p. 62 sq. Duarum enim rerum conjunctionem concipere aliud non est, quam illas ut unum quid concipere.

Substanzen gedacht werden müßten. Aber dennoch ist es so; beim Menschen macht er eine Ausnahme; sein Geist mit dem Körper verbunden soll dieselbe Substanz mit dem Körper sein. In ähnlicher Weise setzt uns Descartes auseinander, daß keine Substanz unvollständig sein könnte; aber er billigt doch einen Satz seines Schülers Regius, in welchem gesagt wurde, der Körper und die Seele des Menschen wären unvollständige Substanzen und bildeten nur zusammengenommen ein Wesen für sich [1]). Wir können uns bei dieser Verwirrung seiner Gedanken über die Verbindung der Seele mit dem Leibe nicht darüber wundern, daß er die Sache für dunkel erklärte, obwohl sie von dem Sinn klar erkannt werde, ja daß er einen Widerspruch darin fand [2]), nur daß er, welcher überall auf klare und bestimmte Gedanken drang, bei einem solchen Widerspruch sich beruhigte, kann als ein psychologisches Räthsel angesehn werden.

Diese oberflächliche Beruhigung konnte nicht ohne ver-

---

1) Epist. I, 105 p. 342. Substantiae enim nequeunt esse non completae. Ib. I, 90 p. 304. Animam et corpus ratione ipsius (sc. hominis) esse substantias incompletas, et ex hoc, quod sint incompletae, sequitur illud, quod componant, esse ens per se. In einem andern Sinn wird unser Geist eine res incompleta genannt, weil er nicht vollkommen ist, wie Gott. De prima phil. IV p. 25.

2) Epist. I, 30 p. 62 sq. Quae ad animae et corporis conjunctionem pertinent, non nisi obscure per intellectum solum, aut etiam per intellectum imaginatione adjutum cognoscuntur, sed per sensus clarissime. — — Non mihi videtur ingenium hominum posse distincte et simul concipere distinctionem corporis et animae eorumque conjunctionem; ad hoc enim concipi debent ut unum quid et simul ut duo diversa, quod repugnat.

durch den Verstand nicht bestimmt wird, sondern sich indifferent gegen ihn verhält. Unser Verstand bietet uns nur Begriffe dar, in welchen weder Wahres noch Falsches ist; denn es wird von ihnen weder bejaht noch verneint oder kein Urtheil gefällt und in der Form des Urtheils allein soll Wahrheit und Falschheit sich ausdrücken; Begriffe dagegen sollen nur Anfänge des Denkens sein, welche sich noch nicht entschieden haben; sie können klar und bestimmt, oder auch unklar und unbestimmt sein und alsdann haben wir es in unserer Gewalt ihnen beizustimmen oder abzustimmen. Dies geschieht durch Entschlüsse unseres Willens und erst hierdurch entstehn Wahrheit oder Irrthum in unserm Geiste. Wenn wir nun durch klare und bestimmte Begriffe uns zur Bejahung und Verneinung bestimmen lassen, dann beharrt unser Wille freilich nicht in seiner Indifferenz; dann aber wird auch jeder Irrthum vermieden; wenn wir dagegen bei der Indifferenz unseres Willens uns verleiten lassen auf unklare und unbestimmte Begriffe hin zu bejahen oder zu verneinen, dann können wir in Irrthum verfallen. Dies ist jedoch nur unsere Schuld; denn bei der Indifferenz unseres Willens können wir unser Urtheil zurückhalten. Wenn wir die Indifferenz unseres Willens, die freilich dem vollkommenen Willen Gottes nicht gleich kommen kann, die vielmehr der niedrigste Grad der Freiheit ist, nicht dazu mißbrauchen voreilige Urtheile zu fällen, sondern nur von klaren und bestimmten Begriffen unser Urtheil leiten lassen, dann werden wir jeden Irrthum vermeiden können [1].

---

1) Ib. IV p. 27 sq. Nullis illam (sc. arbitrii libertatem, limitibus circumscribi experior, — — quamvis major absque

Es läßt sich nicht verkennen, daß in dieser Auseinandersetzung sehr viel nur auf eilig hingeworfenen Voraussetzungen beruht. Schon früher wurde erwähnt, daß Descartes seinen Satz, in den Begriffen könne kein Irrthum liegen, nicht immer festhalten konnte. Auch der Unterschied zwischen Verstand und Willen ist eine unbegründete Meinung, welche mit der Lehre des Descartes vom Geiste nicht gut sich verträgt, weil das Wesen desselben nur im Denken bestehn soll und deswegen der Wille auch als eine Art des Denkens gesetzt wird[1]. Noch weniger will es die Prüfung aushalten, daß der Wille indifferent sein und doch vom Erkennen des Guten und von klaren und deutlichen Begriffen zum Bejahen und Verneinen bestimmt werden soll[2]. Wie seltsam stehen nebeneinander die Behauptungen, daß wir erführen, unser Wille hätte keine Grenzen, und dennoch wäre die Indifferenz des Willens nur der niedrigste Grad der Freiheit und mit der Freiheit Gottes an Größe nicht zu vergleichen. Wir können wohl nicht daran zweifeln, daß Descartes in diesem Gebiete psychologischer Untersuchung nicht sehr heimisch ist. Über Bedenklichkeiten der angeregten Art eilt er hinweg, um das erwünschte Ziel zu erreichen, d. h.

comparatione in deo, quam in me sit. — — Indifferentia, — quam experior, — — est infimus gradus libertatis. — — Nascuntur mei errores — — ex hoc uno, quod, cum latius pateat voluntas quam intellectus, illam non intra eosdem limites contineo, sed etiam ad ea, quae non intelligo, extendo. Ib. Resp. III p. 103 sq.; V p. 71; epist. I, 115 p. 370 sq.; princ. phil. I, 31 sqq.

1) Epist. I, 110 p. 352.

2) L. l.

der Wahrheit der Außenwelt, der materiellen Dinge, der Gegenstände seiner physischen Untersuchungen sich zu versichern.

Was er nun noch einschiebt, eine Betrachtung über die Wahrheit der allgemeinen Grundsätze, welche aus natürlichem Lichte uns einleuchten, kommt nur nebenbei in Betracht. Die Absicht ist dagegen wesentlich darauf gerichtet für unsere sinnlichen Wahrnehmungen eine Erkenntniß der Wahrheit zu retten, welche uns in der Erkenntniß der Körperwelt leiten kann. Sein Beweis für das Dasein der Außenwelt, auf welches die äußere Wahrnehmung uns führt, ist nun sehr einfach. Die Sinnlichkeit ist ein passives Vermögen in mir, welchem ein actives Vermögen in einem Andern entsprechen muß. Es muß daher ein Anderes sein, welches meine Sinnlichkeit erregen kann. Alles dies sind klare und bestimmte Begriffe, welche mein Urtheil bestimmen, daß eine Außenwelt ist [1]). Die Außenwelt stellt sich mir aber als körperlich dar, d. h. als ausgedehnt nach den drei Ausmessungen des Raumes, und da ich hiervon einen klaren und bestimmten Begriff habe, so darf ich nicht zweifeln, daß die Körperwelt sei [2]). Hierauf schreitet Descartes dazu die beiden höchsten Arten des Seins zu unterscheiden, den Geist, welcher die denkende, und den Körper, welcher die ausgedehnte Substanz ist [3]). Wir haben früher bemerkt, daß schon die frühern Philosophen, besonders die Italienischen Peripa-

1) De prima phil. VI p. 40; princ. phil. II, 1.
2) De prima phil. VI p. 39; princ. phil. II, 1.
3) Princ. phil. I, 48.

tetiker den Gegensatz zwischen Körper und Geist sehr entschieden hervorgehoben und in ähnlicher Weise durch die Ausdehnung und das Denken bestimmt hatten; Descartes fügt dem nur hinzu, daß wir beide als durchaus von einander getrennte Substanzen ansehn sollen. Den Beweis sucht er darin, daß ich meinen Geist ohne Körper und den Körper ohne Geist in klaren und bestimmten Begriffen denken kann 1). Wenn wir beide nicht in sinnlichen Vorstellungen, sondern in den wahren Begriffen unseres Verstandes auffassen, so werden wir das Fürsichbestehn eines jeden von ihnen erkennen. Wir haben nur zu verhüten, daß die verworrenen Vorstellungen von Körper und Geist uns täuschen, welche aus sinnlicher Wahrnehmung stammend nur auf die Verbindung des Körpers und des Geistes uns verweisen, aber uns nicht unterscheiden lassen, was beide ein jeder für sich sind 2). Worauf dies Bestreben hinauslaufe, ist leicht zu erachten. Durch die allgemeinen Begriffe des Verstandes sollen wir uns gewöhnen, Körperwelt und Geisterwelt zu trennen als zwei Arten des Daseins von ganz verschiedenem Wesen. Was der Geist ist, sollen wir durch die Untersuchung des wissenschaftlichen Denkens kennen lernen; die Natur der Körperwelt aber sollen uns die Forschungen über die Ausdehnung im Raum, die Lehren der Mathematik eröffnen.

---

1) De prima phil. Resp. VI p. 165.

2) Princ. phil. II, 3. Satis erit, si advertamus sensuum perceptiones non referri nisi ad istam corporis humani cum mente conjunctionem, — — non autem — — nos docere, qualia in se ipsis existant. Ita enim sensuum praejudicia facile deponemus et solo intellectu ad ideas sibi a natura inditas diligenter attendente his utemur.

gewohnt sind [1]). Descartes hat großen Fleiß darauf verwendet diesen Satz durch viele physische und physiologische Untersuchungen in das Licht zu setzen. Er ergiebt sich jedoch ohne Schwierigkeit, wenn man die Annahme zugiebt, daß bei der Empfindung nichts anderes vorgeht als eine Bewegung der Organe, welche von außen angeregt wird. Wenn wir also alle unsere Vorstellungen von der Körperwelt auf klare und bestimmte Begriffe zurückbringen, so haben wir nur jene allgemeinen Eigenschaften der Materie anzunehmen, welche auf mathematische Weise sich bestimmen lassen. Wir erkennen keine andere Eigenschaften des Körpers in klaren und bestimmten Begriffen; daher giebt es auch keine andere Eigenschaften desselben und wir haben nur eine Art der Materie, aber keine specifische Unterschiede derselben anzunehmen [2]).

Da nun hiernach alle Veränderung in der Natur auf räumliche Bewegung zurückgeführt werden muß, ergiebt sich eine rein mechanische Erklärung der Naturerscheinungen in allen ihren Theilen nach mathematischen Gesetzen. Die Welt ist eine große Maschine nur mit größerer und feinerer Kunst zusammengesetzt, als daß unsere Sinne sie erspähen könnten [3]). Die göttliche Kunst aber bewährt sich besonders in ihrer Beständigkeit, welche in der Unveränderlichkeit Gottes nothwendig liegt. Daher bringt

1) Ib. Resp. IV p. 136; 139; VI p. 165; princ. phil. II, 4; IV, 188 sqq.; reg. ad dir. ing. 12 p. 33; de lumine 1; 5 p. 14.

2) Princ. phil. II, 22; 64.

3) Princ. phil. II, 24; 64; IV, 203; de prima phil. Resp. VI p. 165.

Gott alles in der Welt nach den unverbrüchlichen und einfachen Gesetzen der naturlichen, d. h. der mechanischen Bewegung hervor [1]). Wir werden nicht nöthig haben die allgemeinen Gesetze der Mechanik hier anzuführen. In der philosophischen Begründung derselben unterscheidet sich Descartes nur in einzelnen Punkten von seinen Zeitgenossen. Er widersteht der Annahme von Atomen, weil jede Ausdehnung und mithin auch jeder Körper theilbar sei; sollten auch andere weltliche Dinge einen Körper nicht zu theilen vermögen, so würde doch Gott seiner Allmacht nichts vergeben haben [2]). Doch will er auch nur Theilung der Materie in das Unbestimmte behaupten, nicht in das Unendliche, weil er das Unendliche überhaupt Gott vorbehält [3]). Mit der Atomenlehre verwirft er auch das Leere, aus ähnlichen Gründen wie Hobbes, doch weniger den Versuchen vertrauend, als dem allgemeinen Grundsatze, daß die Bewegung nur durch stetige Berührung der Körper sich mittheilen könne, und seiner Ansicht von der körperlichen Substanz, welche keinen Unterschied zuläßt zwischen der Ausdehnung und der Raumerfüllung [4]). Da die Körper an sich keine bewegende Kraft haben, so wirken sie auf einander nur durch die Bewegung, welche ihnen mitgetheilt ist, indem sie einander aus dem Raume vertreiben, welchen sie durch ihre Bewegung einnehmen.

---

1) Princ. phil. II, 36 sqq.

2) Ib. II, 20. Man könnte in dieser Stelle eine verdeckte Annahme der Anziehungskraft der Materientheile finden, welche Descartes doch sonst nicht kennt.

3) De lumine 3 p. 6; princ. phil. II, 34 sq.

4) Princ. phil. II, 16; 18; de lum. 4 p. 11.

Sie theilen einander also ihre Bewegung durch den Stoß mit und jeder verliert dabei von seiner Bewegung so viel, als er dem andern abgiebt. Daher wird immer dieselbe Größe der Bewegung in der Körperwelt bewahrt [1]). Abgesondert von andern Ursachen erhält auch jeder Körper nur eine gradlinige Bewegung, aber durch eine andere hinzukommende Bewegung kann er von der geraden Linie abgelenkt werden. Durch das Zusammenkommen aller bewegenden Ursachen muß in der unendlichen Welt eine Kreisbewegung sich bilden, weil bei der Abwesenheit jedes leeren Raumes der eine Körper nothwendig an die Stelle des andern rücken und so der Kreis aller Bewegungen sich beständig schließen muß [2]). Dennoch will Descartes die Unendlichkeit der Welt nicht in strengem Sinn behaupten, sondern nur ihre Ausdehnung in das Unbestimmte. Von diesen allgemeinen Grundsätzen ausgehend bildete er nun seine Wirbellehre aus um das Sonnensystem nach rein mechanischen Voraussetzungen sich zu erklären. Die hypothetische Natur dieser Lehre konnte er sich nicht verhehlen, er hielt sie aber dadurch für gerechtfertigt, daß es in Gottes Willen gestanden habe den geschaffenen Körpern eine Bewegung zu geben, wie sie ihm gefiele, und daß wir daher auch unsere Annahmen nach Gefallen bilden dürften, wenn sie nur mit der Erfahrung übereinstimmten [3]). Wir sehen hieraus, daß seine Naturlehre von ihren mathematischen Grundsätzen, neben welche er keine andere Bestimmungsgründe gelten lassen

1) Princ. phil. II, 36; 40.

2) Ib. II, 33; de lum. 4 p. 10.

3) Princ. phil. III, 46.

wollte[1]), bis zu einem Punkte vorgeschritten ist, wo ihn diese Grundsätze verlassen und er sich genöthigt sieht einen andern Weg der Erklärung einzuschlagen. Den Grund der Bewegung und der aus ihr hervorgehenden Anordnung der Dinge kann er aus der mathematischen Abstraction der trägen Materie nicht entnehmen. Er muß ihn aber doch weiter verfolgen, wenn er die Natur erklären will. Die Natur ist nun einmal in einer andern Weise da, als in welcher die Mathematik sie begreifen läßt. Die Erfahrung zeigt sie anders. Und so beschließt er denn der Erfahrung zu folgen und von ihr sich weiter leiten zu lassen in seinen Annahmen über die Bewegung, welche Gott zuerst in die Materie gelegt habe. Er behält sich nur vor die Erfahrung nach mathematischen Grundsätzen zu beurtheilen. Sein Verfahren hierin mag so richtig sein, wie es will; aber es zeigt unstreitig die Unzulänglichkeit seiner mathematischen Grundsätze zur Erklärung der Natur, und daß er sich vergeblich zur Vorschrift gemacht hatte niemals in seinem Urtheile über die Wahrheit Vermuthungen einzuflechten[2]).

1) Ib. II, 64. Plane profiteor me nullam aliam rerum corporearum materiam agnoscere, quam illam omnimode divisibilem, figurabilem et mobilem, quam geometrae quantitatem vocant et pro objecto suarum demonstrationum assumunt, ac nihil plane in ipsa considerare praeter ipsas divisiones, figuras et motus nihilque de ipsis ut verum admittere, quod non ex communibus illis notionibus, de quarum veritate non possumus dubitare, tam evidenter deducatur, ut pro mathematica demonstratione sit habendum. Et quia sic omnia naturae phaenomena possunt explicari, ut in sequentibus apparebit, nulla alia physicae principia puto esse admittenda nec alia etiam optanda.

2) Reg. ad dir. ing. 3 p. 6. Nullas omnino conjecturas nostris de rerum veritate judiciis esse unquam admiscendas.

Was nun weiter in seinen physischen Untersuchungen folgt, würden wir dahingestellt sein lassen können als den Erfahrungswissenschaften und ihren Vermuthungen angehörig, wenn nicht doch einige seiner Sätze tief eingegriffen hätten in die Ansichten, welche wir über unsere wissenschaftlichen Gedanken im Allgemeinen zu fassen haben. Seine Wirbellehre ist von wenig Erfolg in den physischen Untersuchungen gewesen; aber seine Ansicht, daß die ganze Körperwelt nur eine Maschine sei, hat zu weitern einflußreichen Folgerungen geführt. Das Vorspiel zu ihnen findet sich sogar schon bei Descartes, weil er, wie früher bemerkt, durch seine Lehre von der Verbindung des Körpers mit dem Geiste dazu geführt wurde vieles für rein körperlich anzusehn, was uns sonst nicht ohne geistige Einflüsse zu geschehn scheint. Um seine Ansicht von der Weltmaschine durchzuführen mußte es ihm darauf ankommen ihre Zusammensetzung auch so sehr als möglich als frei von Störungen sich zu denken. Daher entscheidet er sich auch ohne Bedenken dafür, daß unser Leib und die Leiber aller lebendigen Wesen nichts anderes als Maschinen oder Automaten seien, welche auch ohne Geist oder denkende Seele ihr Geschäft verrichten könnten [1]). Dies gilt ohne alle Ausnahme von den unvernünftigen Thieren. Er will ihnen zwar Leben und Sinn nicht absprechen; die Erschei-

---

1) De prima phil. VI p. 43. Ita si considerem hominis corpus, quatenus machinamentum quoddam est ex ossibus, nervis, musculis, venis, sanguine et pellibus ita aptatum et compositum, ut, etiamsi nulla in eo mens existeret, eosdem haberet omnes motus, qui nunc in eo non ab imperio voluntatis, nec proinde a mente procedunt etc. De meth. 5 p. 35.

nungen weisen sogar darauf hin, daß sie durch Gewöhnheit eine Macht über die Leidenschaften gewinnen können; aber alles dies hindert nicht, daß Descartes behauptet, daß jede Art des Denkens und jede Bewegung, welche ursprünglich von ihnen ausginge und nicht durch die äußern Bewegungen der Körperwelt in ihnen hervorgebracht würde, ihnen abgehe. Ihr Sinn und ihr Leben entspringen nur aus der Wärme ihres Herzens. Ebenso ist es mit unsern Empfindungen, sinnlichen Begehrungen und allen ihren Folgen in Einbildungskraft, Gedächtniß und Affect. Es sind Lebensgeister, d. h. feine Körper, welche dem Winde gleichen, wie eine sehr feine Luft oder vielmehr wie eine sehr bewegliche Flamme in uns und in allen lebendigen Wesen aufsteigen; diese setzen unser Gehirn in Bewegung und bringen von diesem Mittelpunkte aller Bewegungen aus im lebendigen Automaten alle Erscheinungen des sinnlichen Lebens hervor. Zur Erklärung dieser Erscheinungen haben wir weder eine thierische, noch eine Pflanzenseele anzunehmen. Was man mit diesem Namen benennt, ist nur Feuer von derselben Art, wie es auch anderswo in der Natur gefunden wird [1]. Die Bewegungen der Lebensgeister geben uns und den vernünftigen Thieren nun wohl Bilder von den Gegenständen ab, durch welche sie von außen erregt werden; es sollen auch diese Bilder eine Ähnlichkeit mit den Gegenständen haben, damit unsere sinnliche Erfahrung nicht durchaus unfruchtbar für die Erkenntniß bleibe; aber die

---

1) Dioptr. 4, 3; de hom. I, 14 p. 24; V, 106; de form. foet. I, 1; 3; II, 8; pass. an. I, 50.

Ähnlichkeit ist sehr roh [1]). Denn wir sollen ja doch alle solche Bilder erst auf mathematische Begriffe zurückbringen, wenn wir die Wahrheit der Gegenstände erkennen wollen. Bei jenen rohen Bildern aber, welche sich mechanisch einprägen, bleibt alles Erkennen stehen, wenn es ohne Vernunft und ohne allgemeine Begriffe ist, die uns über das ewige Wesen der Substanzen unterrichten. So ist es bei den Thieren, welche keine Vernunft haben. Wir kennen schon die Neigung unseres Philosophen die sinnliche Empfindung und die Bilder der Einbildungskraft nicht für Arten des Denkens gelten zu lassen oder ganz vom Denken loszulösen. In ihr setzt er sich jenen alten Vorstellungen entgegen, welche überall, wo ein Bestreben zur Bewegung ist, auch ein Bewußtsein oder ein Denken voraussetzten; ihm gilt dagegen der Grundsatz, daß Bestreben zur Bewegung und Bewegung selbst immer nur von Außen durch den Stoß hervorgebracht werden [2]). Den Meinungen eines Montaigne, eines Charron, daß wir den sogenannten unvernünftigen Thieren nicht alle Vernunft absprechen sollen, widerspricht er nicht minder; daß sie der Sprache und der allgemeinen Erkenntniß entbehren, scheint ihm gewiß zu sein; obgleich er ihnen daher Leben und Sinn nicht absprechen kann, meint er doch

---

1) Dioptr. 4, 6. Rudem similitudinem sufficere. — Nullam esse praeter figuram, cujus re vera similitudinem referant atque etiam hanc similitudinem valde esse imperfectam. Die Vergleichung des Sinnes, sowohl des äußern als des innern Gemeinsinns, mit dem Wachse sollen wir wörtlich nehmen; die Figuren der äußern Gegenstände drücken sich in ihm ab. Reg. ad dir. ing. 12 p. 26.

2) Princ. phil. III, 56.

ihnen alles Denken absprechen zu dürfen; er erklärt sie für nichts als Automaten [1]).

Wenn nun Descartes in solcher Weise auch die belebte Natur den strengen Gesetzen seiner mechanischen Weltordnung unterwirft und von dem Einflusse der Maschine, in welcher wir leben, auch nicht einmal unsere Sitten und unsere Gemüthsart freispricht [2]), so könnten wir wohl besorgt werden um die Freiheit auch unserer Vernunft. Betrachten wir den Satz, welchen er ohne Ausnahme festzuhalten bemüht ist, daß dieselbe Größe der Bewegung in der Maschine der Welt erhalten werden müsse, wo bleibt da irgend eine Stelle für die Bewegungen, welche der Geist in dieser Körperwelt hervorbringen dürfte? In der That, wenn auf solche Bewegungen die Rede gebracht wird, sehen wir den Descartes abbrechen; seine Ansicht von der großen Maschine der Welt will er durch solche Betrachtungen nicht gestört wissen. Dazu kommt, daß er die Gedanken unserer Seele auch nur als ein Leiden in uns betrachtet; nur unser Wille soll ein Thun in uns bezeichnen [3]); aber auch von diesem Willen

1) De meth. 5 p. 35 sq.; epist. I, 54 p. 107 sq. Etwas zweifelhafter spricht er darüber sich aus pass. an. I, 50; epist. I, 67 p. 188.

2) Tugenden und Laster werden aus der Bewegung der spiritus abgeleitet als natürliche Neigungen; es fließt daraus ingeniorum et morum diversitas, quatenus saltem a constitutione cerebri aut peculiari animi affectu non pendent. De hom. IV, 56 p. 94 sq.

3) Pass. an. I, 17. Quas ejus (sc. animae nostrae) actiones voco, sunt omnes nostrae voluntates. — — Sicut e contrario possunt in genere vocari ejus passiones omnes species perceptionum sive cognitionum, quae in nobis recipiuntur. Ib. 41; epist. I, 86 p. 289.

haben wir gesehn, daß er wieder von den klaren und deutlichen Gedanken des Verstandes bestimmt werden soll, wenn er nicht festgehalten wird auf dem niedrigsten Grade der Indifferenz. So scheinen wir auch mit allen den Vorzügen unseres vernünftigen Geistes, mit allen höhern Entwicklungen unseres Lebens in das allgemeine Getriebe der Nothwendigkeit verwickelt zu werden, möge nun Gott uns erleuchten und bewegen in unmittelbarer Anschauung oder mögen wir durch die Mittel der weltlichen Bewegung ergriffen werden. Dennoch wollen wir den Descartes nicht beschuldigen, daß er deutlich gesehn habe, ohne es gestehn zu wollen, daß seine Lehre von der Weltmaschine und von der Bestimmung des Willens durch den Verstand die Freiheit des Willens aufhebe. Er spricht sehr zuversichtlich von den Bewegungen, welche der Wille hervorbringe, zum Theil in unserm Geiste, zum Theil aber auch in unserm Körper [1]. Wir haben sie ja erfahren, diese Freiheit unseres Willens; wir wissen, wie unser Wille unsere Gedanken bei einem Gegenstande festzuhalten, unsere Aufmerksamkeit zu spannen vermag; er bändigt unsere Leidenschaften durch unser Nachdenken; er setzt auch unsere Glieder in Bewegung; er thut alles dies, indem er die Zirbeldrüse hin und her bewegt [2]. Solchen Erfah-

1) Pass. an. I, 18. Quaedam sunt actiones animae, quae in ipsa anima terminantur, sicuti cum volumus deum amare aut in genere applicare nostram cogitationem alicui objecto, quod non est materiale; aliae sunt actiones, quae terminantur ad nostrum corpus, ut ex eo solo, quod habemus ambulandi voluntatem, fit, ut nostra crura moveantur.

2) Ib. I, 41 sqq. Omnis actio animae in hoc consistit, quod ab eo ipso solo, quod vult aliquid, efficiat, ut glandula,

rungen dürfen wir nicht widersprechen. So wie Descartes zwar alle Erkenntnisse von klaren und bestimmten Begriffen unseres Verstandes herleitet, aber doch sich genöthigt sieht die Erfahrung unserer Sinne herbeizuziehn um aus den allgemeinen Begriffen den Übergang zur wirklichen Welt, aus der Mathematik zur Physik zu finden, so wie er dadurch sich verführen läßt zu sehr gewagten Hypothesen zu greifen, so wendet er dasselbe Verfahren auch auf die Erklärung der innern geistigen Welt an; da ist seine Hypothese die Annahme des freien Willens, welcher die Zirbeldrüse bewegt. Diese Hypothese mit seinen Hypothesen über die physische Welt in Einklang zu setzen, ist er nun freilich nicht sonderlich bemüht gewesen.

Um so weniger konnte er dies sein, je weniger seine Lehren über geistiges Sein und Leben zu einer auch nur einigermaßen zusammenhängenden Wissenschaft gediehen sind. Seine innere Anschauung hat ihn von seinem eigenen und von Gottes Sein überzeugt. Der Allmacht Gottes will er keinen Abbruch thun; Gottes Vorsehung hat alles von Ewigkeit vorherbestimmt und waltet wie ein Fatum oder eine unwandelbare Nothwendigkeit über uns und alle Dinge. Von diesem allgemeinen Gesetze nimmt jedoch Descartes die Freiheit unseres Willens aus; sie ist auch Gottes Wille, aber nicht jener unwandelbaren Nothwendigkeit unterworfen [1]. Beide, die Nothwendigkeit des göttlichen Fatums und die Freiheit unseres Willens, bestehen ihm nun nebeneinander, ohne daß er

---

cui arctissime juncta est, se moveat modo convenienti ad producendum effectum, qui huic voluntati respondeat.

1) Ib. II, 145 sq.

es versuchte ihre Verträglichkeit mit einander nachzuweisen. Dies sind zu hohe Dinge für unsern Verstand. So erkennt er auch Gott als das höchste Gut an; aber ein anderes Gut sucht er für uns, welches nur in einer Sammlung der Güter unserer Seele, des Leibes und des äußeren Glückes bestehen könne [1].

Wenn Descartes seine Gedanken über die Freiheit im geistigen Leben zu einem wissenschaftlichen Zusammenhange hätte entwickeln wollen, so würde er sich den Untersuchungen über die Sittenlehre haben hingeben müssen. Aber auf diesen Theil der Philosophie ist er immer nur gelegentlich eingegangen, wenn ihn die Princessin Elisabeth oder die Königin Christine dazu drängten. Da finden wir seine Gedanken bemüht, in Anschluß an den Seneca, die Stoiker mit dem Epikur, ja selbst mit dem Aristoteles zu vereinigen [2]. Schon dieses Anschließen an die alten Philosophen bei einem Manne, welcher der Philosophie neue Bahnen brechen wollte, verräth seine geringe Bekanntschaft mit dem Gebiete, in welches seine Gedanken gezogen werden. Alles sucht er in einer gemäßigten Gesinnung in ihm zu behandeln, es bleibt auch alles bei einem rohen Entwurf. Er läßt uns unsere natürliche Verwandtschaft mit einander bedenken, unsern Zusammenhang mit der ganzen Welt; die Gemeinschaft besonders der guten Menschen wird hervorgehoben; das allgemeine Wohl sollen wir dem Privatwohl vorziehen, sogar uns selbst aufopfern im Gedanken an Gott [3]. Da

1) Epist. I, 1 p. 1.
2) Ib. I, 1 p. 2; 5 p. 11.
3) Ib. I, 7 p. 16 sq.; 8 p. 20.

wird auch die geistige Liebe zu Gott gepriesen und von der Liebe der Leidenschaft unterschieden, welche als eine Liebe des Schlechten gefärlicher ist als der schlechte Haß [1]. Aber diese sittlichen Vorschriften, nahe an die Epikurische Sittenlehre sich anschließend, laufen doch wesentlich nur auf eine kluge Berechnung der Lust hinaus, welche uns aus den Bewegungen unseres Willens entspringen könnte. Das Mitleiden wird uns empfolen, weil es uns Lust gewährt, ebenso die Arbeit, und selbst die Frömmigkeit findet ihr Lob deswegen, weil sie die größte Glückseligkeit gewähre [2]. Wir sollen nur nicht thöriger Weise die leibliche Lust der geistigen vorziehn; denn die Lust ist das Bewußtsein der Vollkommenheit und um so größer, je vorzüglicher die Vollkommenheit ist, welche wir empfinden. So erscheint ihm die geistige Lust als das größte, ja als ein unsterbliches Gut [3]. Hiermit wird man es in Übereinstimmung und in Einklang mit seinen persönlichen Neigungen finden, daß er das höchste Gut, welches auf natürlichem Wege erreicht werden könnte, auch in der Erkenntniß der Wahrheit aus ihren ersten Ursachen zu erkennen glaubt [4]. Am ausführlichsten jedoch ist er im Lobe der Ruhe unserer Seele, welche er durch eine gemäßigte Mischung seines Lebens zu gewinnen suchte. Diesem Gute war er durch sein ganzes Leben hindurch nachgegangen. In ihm findet er das höchste Gut, welches ein Privatmann erreichen könnte; er dürfe dabei der

1) Ib. I, 35 p. 71; 77.
2) Ib. 7 p. 16; 8 p. 20.
3) Ib. 6 p. 13 sqq.
4) Princ. phil. praef. p. 3.

Erkenntniß der Wissenschaft leben, doch nicht zu eifrig; die meiste Zeit müsse er den Sinnen schenken und der Ruhe des Geistes [1]). Hierin beruht in der That die Summe seiner Moral. Ihrer Ausführung hat er eine eigene Schrift über die Leidenschaften der Seele gewidmet. Von ihnen, wie sie aus der Bewegung der körperlichen Lebensgeister nach dem Gehirne aufsteigen, fürchtet er die Störung unserer zufriedenen Ruhe; denn der Körper hat eine große Gewalt über unsere Glückseligkeit; er raubt uns oft die Freiheit unserer Vernunft [2]). Dem müssen wir abzuhelfen suchen. Wir können es, denn keine Seele ist so ohnmächtig, daß sie nicht durch gute Richtung ihrer Anstrengungen eine absolute Gewalt über ihre Leidenschaften gewinnen könnte. Descartes beruft sich dafür auf die Macht der Gewohnheit, welche selbst Thiere zähmen könnte. Ähnlich wie Hobbes, nimmt er an, daß dem Körper durch Übung eine gewisse Richtung der Bewegung eingepflanzt werde [3]). Obgleich der Körper gleichgültig gegen jede Bewegung sein soll, überträgt Descar-

---

1) Epist. I, 1 p. 1. Summum bonum — — privati — — constans recte agendi voluntas et ex ea nascens animi tranquillitas. Ib. I, 5 p. 10; 30 p. 62. Et certe possum ingenue profiteri praecipuam, quam in studiis meis secutus sum regulam — — fuisse, quod paucissimas singulis diebus horas iis cogitationibus impenderem, quae imaginationem exercent, per annum autem paucissimas iis, quae intellectum solum, reliquum vero tempus sensibus relaxandis et animi quieti dederim.

2) Ib. 6 p. 12.

3) Pass. an. I, 50. Nullam tam imbecillem esse animam, quae non possit, cum bene dirigatur acquirere potestatem absolutam in suas passiones.

tes doch die Gewohnheit, die Neigung zu Arten des Handelns, welche wir im Seelenleben kennen, auf die Körperwelt. Gegen die Leidenschaften streitet er nun nicht überhaupt. Er findet sie im Allgemeinen nicht übel; auf ihnen beruht alle Süßigkeit und Glückseligkeit dieses Lebens [1]; sie stimmen die Seele das zu begehren, was die Natur uns als nützlich vorschreibt, und befestigen hierin unsern Willen. Hierdurch greifen sie auch in die Gedankenbildung ein und haben den Nutzen die Gedanken in uns festzuhalten, so daß wir sie längere Zeit betrachten können [2]. Man würde hierin eine Andeutung der Lehre finden können, daß die Natur der Körperwelt mit den Zwecken der geistigen Welt in Übereinstimmung stehe, wird aber auch bemerken müssen, daß Descartes doch seinem Grundsatze in der Natur keine Zwecke zu suchen bei dieser Betrachtung der Leidenschaften nicht getreu bleibt. Er glaubt aber nicht, daß wir der Leitung der Natur durch die Leidenschaften uns überlassen dürfen. Sofern sie die Natur in uns erregt, sollen sie zwar alle gut sein; aber ihren falschen Gebrauch und ihr Übermaß sollen wir meiden [3]. Dagegen weiß er nun zwei Mittel uns anzurathen. Das eine besteht in der Großmuth, d. h. in

1) Epist. III, 114 p. 420.

2) Pass. an. II, 52. Usum omnium passionum in eo solo consistere, quod disponant animam ad res eas expetendas, quas natura nobis dictat esse utiles, et persistendum in ea voluntate. Ib. 74. Utilitatem passionum in eo demum consistere, quod confirment et perseverare faciant in anima cogitationes, quas ei bonum est conservare et quae alioquin facile possent obliterari. Ib. 137.

3) Ib. III, 211.

der Gesinnung, welche den Werth des Menschen nur in seiner Tugend sucht, weil erkannt worden ist, daß dem Menschen nichts anderes wahrhaft zukommt, als sein Wille, welche daher im festen Entschlusse zum Guten ihren Halt findet [1]). Das andere beruht auf dem Gedanken an Gott und dessen unwandelbare Vorsehung, welche auch für unvermeidliche Ereignisse uns Trost gewährt. Das erste Mittel sichert uns in allen Fällen, welche in unserer Gewalt sind, das andere in allen Fällen, welche wir nicht vermeiden können [2]).

In diesen Vorschriften seiner Sittenlehre spiegelt sich die Denkweise des Mannes ab. Sie erkennt die Wahrheit der äußern, körperlichen Welt und ihrer von der geistigen Welt unabhängigen Bewegungen an, sie behauptet aber auch die Unabhängigkeit des unkörperlichen Geistes, der über seine Gedanken durch den freien Willen herscht; außer diesen beiden Arten des weltlichen Seins und Werdens will sie alsdann auch das Sein und Walten Gottes anerkannt wissen. Zwischen der geistigen und der körperlichen Welt glaubt sie einen Zusammenhang annehmen zu müssen und nicht minder zwischen allen weltlichen Dingen und Gott, welcher jene geschaffen hat und in jedem Augenblick von Neuem erschafft, doch gemäß seiner Beständigkeit nach einem sich immer gleichbleibenden Gesetze das Gegenwärtige und Künftige mit dem Ver-

1) Ib. III, 152 sq.

2) Ib. III, 144; 145. Sunt autem duo remedia generalia contra has vanas cupiditates. Primum est generositas. — —. Secundum est, quod saepe debemus reflectere animum ad providentiam divinam.

gangenen in Übereinstimmung setzend. Wenn es aber darauf ankommen sollte diese drei Gegenstände unseres Denkens in eine zusammenhängende Wissenschaft zu vereinigen oder auch nur ihre Vereinbarkeit nachzuweisen, so zögert Descartes hierauf einzugehn. Die Geheimnisse Gottes, seine Zwecke, wagt er nicht zu erforschen; warum er die Welt geschaffen habe, wie mit seiner Unendlichkeit sei es die Endlichkeit oder die Unendlichkeit der Welt bestehn, wie auch nur der Begriff der Substanz einem Geschöpfe zukommen könne, wie mit der Freiheit des Geistes die Vorherbestimmung Gottes vereinbar, wie es möglich sei, daß Geist und Körper auf einander wirken, ja zu der einen Substanz des Menschen sich verbinden, dies und anderes sind Fragen, deren Dringlichkeit er großentheils anerkennt, die er aufregt, aber deren Untersuchung er nur sehr flüchtig betreibt oder ganz von sich zurückschiebt. Unstreitig ist bei ihm der Gedanke an die Beschränktheit unseres Wissens sehr vorherschend; vom Zweifel hergekommen, ist er zufrieden nur in einigen Punkten etwas Sicheres dargestellt zu haben. Er hat sich davon überzeugt, daß wir denken und sind, daß wir dem natürlichen Lichte unserer Verstandesbegriffe trauen dürfen, daß Gott ist, daß daher auch die Erfahrung, welche den Begriffen unseres Verstandes eine Anwendung auf die wirkliche Welt gestattet, uns nicht trügen könne, daß die innere Welt unserer Gedanken mit der äußern Welt der Körper in Verbindung stehn müsse und beide Welten doch eine gewisse Selbständigkeit in Anspruch nehmen dürfen. Alles dies ist vorhanden; es sind darin unleugbare Thatsachen anzuerkennen, welche die Erfahrung an die Hand giebt,

welche aber auch mit den Grundsätzen des Verstandes in Übereinstimmung stehen. Wie nun solche Thatsachen unter einander zusammenhängen, wie auch nur die Widersprüche, welche unter ihnen zu bestehen scheinen, aufgelöst werden können, darüber ist Descartes weniger bekümmert; er ist zufrieden, wenn er einzusehn glaubt, daß andere ebenso wenig etwas darüber wissen können, als er.

Seine Denkweise steht unstreitig in der engsten Verbindung mit den wissenschaftlichen Bestrebungen, welche den Inhalt seines Lebens bildeten. Sie gehen darauf aus die Erfahrungen, welche wir über die Natur haben, an einzelnen Stellen durch die Hülfe der Mathematik zu erklären. In allen Punkten vermag man das nicht; man kann voraus annehmen, daß eine vollständige zusammenhängende Wissenschaft auf diesem Wege sich nicht ergeben wird; aber bei der Beschränktheit unseres Verstandes und unserer Erfahrung muß man schon zufrieden sein, wenn man nur stellenweise vorwärts kommt. Daß auf solche physische Untersuchungen sein Hauptaugenmerk gerichtet war, ist keinem Zweifel unterworfen; in ihnen wollte er die fruchtbare Anwendung der Mathematik nachweisen, ja die Physik ganz auf Geometrie zurückbringen, wie er sagt. Seine philosophischen Untersuchungen laufen auch auf diese physischen Bestrebungen hinaus; sie sollen die Grenzen und die Grundsätze der Physik feststellen; er fordert uns daher auf einmal der Metaphysik unsern Geist zuzuwenden, aber alsdann uns damit zu begnügen ihre Ergebnisse im Gedächtnisse festzuhalten [1]), damit wir von

---

1) Epist. I, 30 p. 64.

ihr ungestört und unbesorgt um die höhern Bedürfnisse unseres Geistes die Untersuchungen der Physik nach mathematischer Methode betreiben können. Die Philosophie wird nun auch nach dem Muster der Physik von ihm betrachtet, nach der Methode der Mathematik von ihm behandelt. Sie hat es mit einzelnen Aufgaben zu thun, von welcher man die eine lösen kann, unbesorgt ob die andere im Dunkel liegen bleiben möchte. Daher wendet Descartes sich ganz von der Theologie ab, soweit sie seinen Grundsätzen für die Naturbetrachtung keine Hülfe bietet; daher wendet er auch der Psychologie seine Untersuchungen nur zu, sofern sie der Physik angehört, sie begrenzt oder begründen hilft. Ob es einer Wissenschaft, wie der Philosophie, welche alles bedenken soll, anstehen dürfte von Fragen, welche sich aufdrängen, sich zurückzuhalten und sie andern Wissenschaften zuzuschieben, darüber macht sich Descartes keine Sorge. Der philosophische Geist, welcher das Vereinzelte zusammenzufassen, die störenden Widersprüche zu beseitigen strebt, findet keine lebhafte Vertretung in ihm. Die Zusammenhangslosigkeit seiner Ergebnisse, die lockere Methode, in welcher er sie verknüpft, zeigen uns deutlich, daß er die Tiefe nicht kennt, in welcher die Einheit der Wissenschaften ihren Sitz hat. Ihn beschäftigen die Thatsachen der Erfahrung; er sucht sie auf mathematische Gründe zurückzuführen; aber vor dem letzten Grunde aller Erscheinungen scheut sein Geist zurück.

Betrachten wir nun die einzelnen Theile seiner Philosophie, so finden wir in ihnen wenig Neues: das Meiste besteht aus Gedanken, welche nicht einmal in seiner Zeit

zu den Verdiensten des Descartes gerechnet werden dürfen, daß er bei aller seiner Neigung für die mechanische Naturerklärung den Gegensatz zwischen Natur und Vernunft behauptete und an die Spitze der Männer sich stellte, welche das geistige Leben gegen die Versuche es in einen mechanischen Proceß aufzulösen vertheidigten. Hieran schließt sich auch sein Verdienst an, daß er dem um sich greifenden Sensualismus widerstand, mit um so größerm Erfolge, je geschickter er für den Rationalismus die Bedürfnisse der Naturerklärung ins Feld zu führen wußte. Doch würde man nicht behaupten können, daß seine Lehre, wie stark sie auch die angebornen Begriffe betonte, eine genauere Unterscheidung zwischen ihnen und den Ergebnissen unserer Erfahrung durchzuführen gewußt hätte. Vielmehr, indem sie zur Beglaubigung der angebornen Begriffe auf die innere Anschauung sich berief, war sie in Gefar die Gedanken des Verstandes mit der innern Erfahrung zu verwechseln, und indem sie die Erkenntnisse der Mathematik dem Gebiete der Einbildungskraft zuschob, entzog sie ihren Beweisen den größten Theil ihrer Kraft. Es kann überhaupt nicht übersehen werden, daß seine psychologischen Untersuchungen weder Neues bringen, noch die alten Unterscheidungen mit Sicherheit zu handhaben wissen. Man sieht dies deutlich, wenn er das sinnliche Empfinden und die Thätigkeiten der Einbildungskraft bald als Arten des Denkens, bald als rein körperliche Vorgänge betrachtet, wenn er die Freiheit des Willens als eine Thatsache der Erfahrung behauptet und das Wollen bald vom Denken des Verstandes unterscheidet, bald als eine Art des Denkens ansieht.

Wenn man nun das Lockere im Zusammenhange seines Systems, das wenig Neue und wenig Haltbare in seinen einzelnen Gedanken sich vor Augen hält, so kann man darüber sich in Verlegenheit finden zu erklären, worauf doch der große Erfolg seiner Lehre beruhen möge. Unstreitig haben an ihm seine physischen Lehren einen großen Antheil. Mit großer Kühnheit darauf ausgehend die Maschine der Welt zu erklären, mit großer Gewandtheit hierzu die Künste der Mathematik benutzend, haben sie freilich in mancherlei Hypothesen sich verloren und zum größten Theile gehören sie nur dem dahingeschwundenen Glanze der Vergangenheit an. Aber mit großer Zuversicht ausgesprochen, in einigen Gebieten glänzend an Ergebnissen, in andern die Untersuchung herausfordernd, rissen sie die Aufmerksamkeit der Gegenwart an sich. Wenn sich auch zeigte, daß sie nicht überall gelungen waren, so konnte man doch darum dem im Allgemeinen eingeschlagenen Weg nicht verwerfen. Es kam nur darauf an ihn mit größerer Vorsicht, besser unterstützt von der Erfahrung zu gehen. Auf diesem Wege hat die neuere Physik ihre Erfolge errungen. Man kann zwar nicht sagen, daß Descartes ihn zuerst gezeigt hätte; aber ein glänzendes Beispiel für das Verfahren auf ihm hat er aufgestellt und gehört einer Kette von Männern an, deren unsterbliche Namen die Geschichte der Naturforschung verzeichnet hat.

Der Geschichte der Philosophie kommt es nicht zu über Verdienste dieser Art ein Urtheil zu fällen, aber unerwähnt darf sie nicht lassen, was von den Fortschritten einzelner Wissenschaften auch für die Einsicht in das all-

gemeine wissenschaftliche Leben für Vortheil gezogen worden. Gewiß waren nun die Wege, welche die neuere Naturforschung eingeschlagen hatte, nicht ohne Gefaren für die allgemeinern Lehren der Philosophie. Wir haben gesehn wie sie zu einseitigen Ansichten über die Wissenschaft, zu Sensualismus, Materialismus, Mechanismus verführten. Auch die Lehre des Descartes blieb nicht frei von solchen Versuchungen. Davon zeugen seine Versuche das thierische und selbst das menschliche Leben bis zu der Grenze der Bezähmung unserer Affecte nur als Mechanismus und ohne alle Beihülfe der Vernunft zu erklären, davon seine Ansicht von der Welt als einer Maschine, in welcher die Größe der Bewegung sich weder vermehren noch vermindern könnte, davon seine Verwerfung der Zweckursachen in der Natur. Unstreitig gehen alle diese Bestrebungen darauf aus die Erklärung der Natur zu betreiben ohne ihre Verbindung mit der Vernunft zu berücksichtigen und in solcher Weise die Naturwissenschaft vom Zusammenhange mit der allgemeinen Wissenschaft loszulösen. Darauf weist auch die Meinung hin, daß die Philosophie es nur mit der natürlichen Wissenschaft zu thun, die übernatürliche Erkenntniß dagegen der Theologie zu überlassen habe. Descartes jedoch ist unter allen diesen Versuchungen mit größerer Mäßigung verfahren als andere Philosophen seiner Zeit. Er begnügte sich die mechanische Erklärung der Naturerscheinungen auf die niedern Gebiete des körperlichen Daseins zu beschränken; für die Vernunft behauptete er die Freiheit; in der Untersuchung des vernünftigen Lebens ließ er die Wichtigkeit der Zweckursachen gelten. Es wird

nicht bezweifelt werden, daß der Grund hiervon sein Rationalismus ist, der ihn auf das Vernünftige und das Geistige einen größern Werth als auf das Natürliche und Körperliche legen ließ. Und nun glauben wir wohl sagen zu dürfen, daß auf dieser Mäßigung, auf dieser Berücksichtigung der Vernunft und des geistigen Lebens neben der unbeschränkten Forschung im Gebiete der Physik hauptsächlich die Gunst beruht, mit welcher das philosophische System des Descartes aufgenommen wurde.

Der Beweis für diese Behauptung wird nur aus einer ausführlichen Untersuchung über die Nachwirkungen der Cartesianischen Philosophie auf ihre Nachfolger geführt werden können; daß aber hierin ein bedeutendes Verdienst für die Zeiten lag, in welchen Descartes seine Untersuchungen geltend machte, wird sich nicht verkennen lassen. In ihnen war die Richtung der Philosophie auf die Erforschung der Natur schon zu einer solchen Stärke angewachsen, daß es vergeblich gewesen sein würde ihr zu widerstehn; man hatte aber zunächst in das Auge gefaßt, daß die Erfahrung ohne Vorurtheil, ja daß die reine Beobachtung durch den Sinn in den Untersuchungen der Natur uns leiten müsse, und war hierin so weit vorgeschritten, daß man sehr allgemein geneigt war alle allgemeine Sätze aus sinnlicher Erfahrung abzuleiten, selbst die mathematischen, deren Bedeutung für die Naturwissenschaft man nicht verkennen konnte. Da war es nun von größtem Gewichte, daß ein Mann, wie Descartes, eingeweiht in die Naturforschung und vertraut mit den Untersuchungen der Mathematik, die Rechte der

Vernunft wahrte. Er griff diese seine Sache an dem Punkte an, von welchem aus sie am einleuchtendsten zu machen war. Von den mathematischen Begriffen aus zeigte er, daß sie mit der Verworrenheit sinnlicher Empfindungen, mit den scheinbaren sinnlichen Qualitäten der Dinge nichts gemein hätten und doch eine ganz andere Evidenz uns gewährten als die sinnlichen Erscheinungen, deren objective Wahrheit mit großem Recht in Zweifel gestellt werden könnte. Um dies deutlich zu machen, dazu gebrauchte er seinen Grundsatz, ich denke, also bin ich. Er wies darauf hin, daß wir die Erkenntniß der Wahrheit nicht von äußern Eindrücken zu erwarten, sondern aus der Evidenz unseres denkenden Wesens zu schöpfen hätten. Es flossen hieraus die bedeutendsten Vortheile für seine Philosophie, die Einfachheit seines Systems, welche von so manchem Vorurtheile, von so manchen Verwirrungen der scholastischen Lehre sich frei gemacht hatte, die durchsichtige Klarheit seiner Gedanken, welche das Muster der mathematischen Faßlichkeit und Bestimmtheit herbeiführte. Aber man wird nicht übersehen, daß diesen Vortheilen auch manches sehr Bedenkliche sich beimischte. Er vertheidigte die Vernunft, aber auf einem zu beschränkten Raume. An die Stelle der weiten Begriffe der Vernunft war er geneigt die viel engern Begriffe der Mathematik zu setzen. Er gab das folgenreiche, aber verderbliche Beispiel philosophische Untersuchungen in die mathematische Methode zu zwängen.

Seiner in der Mathematik und in der Anwendung der Mathematik auf die Physik genährten Denkweise entspricht nun sein Verfahren in der Philosophie fast nach

allen Seiten zu. Die Mathematik läßt es sich gefallen Begriffe vorauszusetzen, welche sie nicht weiter erklären kann. So macht es Descartes, wenn er die ausgedehnte und die denkende Substanz unterscheidet, ohne eine Zurückführung derselben auf eine höhere Einheit zu versuchen, wenn er es ablehnt die einfachen Begriffe, deren Wahrheit ihm durch Anschauung gewiß ist, durch einander oder durch Vergleichung mit andern Begriffen zu erklären. Die Mathematik in ihrer Anwendung auf die Physik geht von Thatsachen aus, welche sie zu erklären sucht; möge nun die Erklärung ganz oder zum Theil oder auch gar nicht gelingen, sie stellt sie deswegen nicht in Zweifel; auch wenn der Zusammenhang und die Vereinbarkeit solcher Thatsachen sich nicht ergeben sollte, wird sie in dem Grunde ihrer Untersuchungen nicht gestört. In derselben Weise hat Descartes in seinen philosophischen Forschungen eine Reihe von Fragen erörtert über Gegenstände, welche ihm thatsächlich feststehen, ohne daß er über die Möglichkeit sie mit einander zu vereinen große Sorge sich gemacht hätte. Er stellt Unendliches und Endliches, unabhängige und abhängige Substanz neben einander; ebenso geistige und körperliche Substanz, angeborne und angekommene Begriffe, Verstand und Willen, Fatum und Freiheit. Sind doch alle diese Dinge da; wie sie mit einander sich reimen, das würde wohl nur eine vollkommene Wissenschaft ergründen können; eine solche zu sein kann eine Philosophie nicht in Anspruch nehmen, welche der Theologie und der geoffenbarten Religion vieles zu überlassen entschlossen ist. Dies ist die Genügsamkeit seiner Philosophie. Den Anspruch darauf

allgemeine Wissenschaft zu sein hat sie aufgegeben. Die Überbleibsel der dualistischen Denkweise sind in ihr sehr vorherschend. Die Welt spaltet sie in Geistiges und Körperliches; die Wissenschaft spaltet sie in natürliche und übernatürliche; alles soll zwar zuletzt in einer unendlichen Substanz gegründet sein, aber die Natur und der Geist sollen auch ihr unabhängiges Sein bewahren und als Substanzen angesehn werden, d. h. als Dinge, welche für sich gedacht werden könnten.

Wenn man nun zugesteht, daß eine solche Philosophie fruchtbar an Aufgaben war, so wird man doch kaum erwarten können, daß man sollte geneigt gewesen sein bei dem Maße der Auflösungen stehen zu bleiben, auf welches sie beschränken wollte. Daß sie die theologischen Fragen von sich zurückschob, konnte einer Zeit nicht lange genügen, welche schon begonnen hatte auch in der Religion Natürliches zu finden, um so weniger als Descartes selbst das Beispiel gegeben hatte theologische Fragen der philosophischen Forschung zu unterziehen. Daß sie das sittliche Leben der Vernunft nur nebenbei berücksichtigte, um vorzugsweise der Physik sich zu widmen, hieß in ihrem eigenen Sinn das Höhere dem Niedern aufopfern. Die mächtigsten Hebel des geistigen Lebens mußten zu einem umfassendern Gebrauche der Grundsätze antreiben, welche Descartes aufgestellt hatte. Was er als vereinzelte Thatsachen der Anerkennung empfohlen hatte, das mußte man in Zusammenhang zu bringen suchen. Aber besonders waren es zwei Aufgaben, auf welche seine Untersuchungen geführt hatten, ohne ihnen eine genügende Lösung zu geben. Seine Ansicht von der Verbindung

zwischen Körper und Geist bedurfte unstreitig einer weitern Entwicklung, wenn sie nicht den eigenen Grundsätzen des Systems, dem Gegensatze zwischen Körper und Geist, Gefar bringen sollte. Sein Gegensatz zwischen der unendlichen Substanz Gottes und zwischen den Substanzen der weltlichen Dinge, welche auf der einen Seite für sich denkbar, auf der andern Seite durchaus abhängig sein sollten, ließ sich kaum in das Auge fassen ohne zu weiterer Forschung anzutreiben. Wir werden sehen, daß es hauptsächlich, doch nicht ausschließlich diese Punkte der Cartesianischen Lehre waren, welche unter seinen Schülern eine sehr lebhafte Bewegung hervorriefen.

Zweites Kapitel.

Arnold Geulincx.

Man hat einen Unterschied zwischen den echten und den unechten Cartesianern gemacht. Die erstern wichen von der Lehre ihres Meisters in nichts Bedeutendem ab und setzten ihr nichts Bedeutendes zu. Für unsere Geschichte der Philosophie würden sie daher nichts abwerfen; denn die weite Verbreitung der Cartesianischen Philosophie, eine allgemein bekannte Thatsache, glauben wir nicht nachweisen zu müssen; wenn nicht doch an einigen von ihnen sehr deutlich würde, daß die Cartesianische Lehrweise zu den spätern Untersuchungen der unechten Cartesianer unausbleiblich hintrieb.

Aus dieser Rücksicht erwähnen wir zuerst den Franzö-

sischen Arzt Ludwig de la Forge. Er gehörte zu den eifrigsten Anhängern der Cartesianischen Philosophie. Eng verbunden mit Clerselier, einem der genauesten Freunde des Descartes, welcher die Werke desselben übersetzte und herausgab, hatte er auch Antheil an dieser gelehrten Arbeit. Er machte die nachgelassene Schrift des Descartes über den Menschen lesbar und versah sie mit Anmerkungen, welche in ihren physiologischen Theil größere Genauigkeit brachten. Aber schon bei diesen Anmerkungen trug er ein eigenes Werk im Sinn, welches er 1661 unter dem Titel über den menschlichen Geist herausgab [1]. Er hielt es für nöthig, obwohl dieses Werk ganz im Sinn der Cartesianischen Lehre gefaßt sein sollte, eine genauere Erläuterung über die Verbindung zwischen Körper und Geist zu geben, indem er überzeugt war, daß Descartes, wenn ihm längeres Leben geschenkt gewesen wäre, über diesen Punkt sich noch genauer würde erklärt haben [2]. Seiner Ansicht nach sind Körper und Geist zwei durchaus verschiedene Arten der Substanzen, welche in ihren unterscheidenden Eigenschaften, also in allem, was ihnen als Substanzen zukommt, nichts mit einander gemein haben können [3]. Daher kann er auch den unvernünftigen Thieren, welche nur Körper sind, keine Empfindung beilegen [4], wie Descartes unvorsichtiger Weise gethan

---

1) Traité de l'esprit humain. Ich citire die Lateinische Übersetzung, welche unter seiner Mitwirkung entstanden ist. Ludovici de la Forge tractatus de mente humana. Bremae 1674. 4.

2) Anmerkung zum tractatus de homine 70.

3) Tract. de mente hum. 3, 4 p. 8 sq.

4) Ib. 4, 6 p. 15 sqq.

hatte. Noch weniger aber ist er im Stande den Menschen als eine Substanz und doch als zusammengesetzt aus Körper und Geist sich zu denken. Ihm ist vielmehr der Mensch nur Geist. Die Verbindung dieses Geistes mit dem Körper will er zwar nicht leugnen; aber sie ist nur eine Verbindung zweier Substanzen von verschiedener Art, unter welchen eine ursachliche Verbindung, aber nur in einem zweideutigen Sinne (causa aequivoca) stattfinde [1]). Der Geist kann nur Gedanken hervorbringen und haben; er kann weder bewegt werden, noch bewegen, weil er nicht im Raume ist. Wenn in ihm Gedanken entstehen, so ist er davon die nächste, die wirkende Ursache; der Körper dagegen kann nur als gelegentliche Ursache derselben angesehn werden. Schon Descartes hatte diesen Ausdruck gebraucht; im Munde de la Forge's nimmt er aber einen viel schärfern Sinn an. Er verwirft die Annahme einer örtlichen Verbindung zwischen Geist und Körper, die Lehre vom Sitze der Seele in der Zirbeldrüse; er kann nicht zugeben, daß eine Bewegung vom Körper auf die Seele übergehe oder im Körper vom Geiste ausgehe; er hält jeden Gedanken davon zurück, daß der Körper mit dem Geiste oder der Geist mit dem Körper sich mischen könnte; trotz der Vereinigung welche un-

1) Ib. 13, 11 p. 99 sq. Mentem per modum causae univocae in corpus non posse agere, illud determinando ad cogitationem aliquam producendam neque etiam corpus in mentem agere posse communicando ei motum aliquem, quoniam neque mens moveri, neque corpus cogitare potest; oportet ergo ut sit per modum causae aequivocae, quod mens per suam cogitationem corpus determinet ad se movendum et quod corpus, dum movetur, menti occasionem det aliquam cogitationem producendi.

ter ihnen angenommen wird, sollen sie durchaus geschiedene Substanzen bleiben [1]). Die Verbindung beider besteht nur darin, daß die Veränderungen in der einen Substanz von den Veränderungen in der andern Substanz abhängig sind; aber in unmittelbarer Weise bringt die eine nichts in der andern hervor. Der Geist muß seine Gedanken der Körperwelt zuwenden, um von ihren Bewegungen abhängig zu werden; er muß seinen Willen ihr zuwenden, wenn Bewegungen in ihr von ihm abhängig werden sollen. Man könnte dies eine moralische Vereinigung nennen. Aber freilich sie wird auch eine natürliche dadurch, daß der Wille Gottes, welcher alles beherscht, Körper und Geist mit einander in nothwendiger Verbindung erhält [2]). Auf die Gedanken des Geistes hat hier-

1) Ib. 13, 6 p. 94 sq. Inter mentem et corpus — — rejiciamus ideam omnis generis praesentiarum localium. — — Manet enim utraque (sc. substantia mentis et corporis) post unionem idem, quod erat antea, nec minus sunt duo substantiae, quae retinent id omne, quo distinguebantur inter se ante unionem.

2) Ib. 13, 8 p. 96. Invenio — — voluntatem pro unione, quae inter mentem est et corpus, quatenus haec voluntas extra suum subjectum procedit per suas operationes. — — Dicere debemus corpus mentemque unita esse, quando aliqui motus illius fiunt dependenter a cogitationibus hujus et reciproce quaedam cogitationes hujus dependenter a motibus illius, sive causa illius dependentiae veniat ab ipsa voluntate mentis, quae est unita, sive procedat ab alia aliqua voluntate, quae ipsa superior est. Ib. 13, 10 p. 97 sq. Poterit objici eam unionem non fore naturalem, sed tantum moralem. — — E contrario, quando ea unio sequitur ex decreto divino, — — agnosci debet pro re aeque naturali ac ulla alia, quae est in rerum natura. Quid enim est natura, — — nisi iste ordo, secundum quem deus suas creaturas regit?

bei de la Forge sein Hauptaugenmerk gerichtet; ihm ist es ohne Zweifel, daß alle ihre Modificationen nur von einer denkenden Substanz, also von einem Geiste hervorgebracht werden können; dieser Geist aber könnte der unsrige oder Gottes Geist sein. Von den Gedanken jedoch, welche von der Verbindung des Körpers mit unserm Geiste hergeleitet werden, wissen wir, daß sie vom menschlichen Geiste nicht hervorgebracht werden. Denn es ist der Grundsatz anzuerkennen, daß der Geist, dessen Wesen im Denken oder im Bewußtsein besteht, nichts thun oder leiden kann, ohne zu denken oder gewahr zu werden, daß er es thue oder leide [1]; nun aber weiß der menschliche Geist nicht, daß er die Gedanken hervorbringe, welche von seiner Verbindung mit dem Körper ausgehn, und deswegen kann er auch diese Gedanken nicht hervorbringen. Er wird also Gott als den Hervorbringer derselben ansehn müssen [2]. De la Forge findet dies nicht schwerer zu begreifen als die Weise, wie ein Körper den andern bewegt. Denn wir können nicht anders als voraussetzen, daß die Kraft hierzu ein jeder Körper nur durch Dazwischenkunft Gottes habe [3]. Gedanken des Geistes und Bewegungen der Körperwelt hängen in gleicher Weise von Gott ab und hierin liegt das Mittel, durch welches wir erklären können, wie ein Zusammenhang zwischen bei-

1) Ib. 6, 1 p. 28. Unde gravissimam hanc veritatem deducere possumus, quidquid in nobis fit, cujus conscii non sumus, spiritum non esse, qui id faciat. — — Quoniam spiritus nihil aliud est, quam substantia, quae percipit, quidquid in ipso contingit, sive agat, sive patiatur, id debet percipere.

2) Ib. 15, 14 p. 113.

3) Ib. 16, 4 sqq. p. 123 sqq.

den stattfindet. Wir müssen annehmen, daß Gott im Geiste die Gedanken hervorbringt, von welchen wir bemerken, daß sie ihm bei Gelegenheit der körperlichen Bewegungen entstehn, und daß Gott die Bewegungen in der Körperwelt so hervorruft, wie sie sein müssen um dem Willen des Geistes zu entsprechen [1]. Aber de la Forge will durch diese Lehre doch nicht behaupten, daß Gott alles bewirke; auch soll durch sie nicht aufgehoben werden, daß Körper und Geist gegenseitig auf einander wirken; denn ohne die Bewegung des Körpers und ohne den Willen des Geistes würden der entsprechende Gedanke im Geiste und die entsprechende Bewegung im Körper nicht vorhanden sein [2].

Wenn nun in solcher Weise die Verbindung zwischen Körper und Geist, welche Descartes gesetzt hatte, auf weitere Untersuchungen hintrieb, so sehen wir auch die Forschung über das Verhältniß, welches er zwischen Gott und den Dingen der Welt gesetzt hatte, nicht weniger bei seinen Schülern in Bewegung. Johann Clauberg, geboren zu Solingen 1622, war einer der eifrigsten Cartesianer,

---

1) Ib. 16, 14 p. 129. Eum, qui corpus et mentem unire voluit, simul debuisse statuere et menti dare cogitationes, quas observamus in ipsa ex occasione motuum sui corporis esse, et determinare motus corporis ejus ad eum modum, qui requiritur ad eos mentis voluntati subjiciendos.

2) Ib. 16, 15 p. 126. Auf diese und ähnliche Äußerungen berufen sich Tennemann und Damiron, der in seiner Geschichte der Philosophie in Frankreich im 17. Jahrhundert am weitläufigsten über de la Forge gehandelt hat, wenn sie gegen Brucker und Buhle behaupten, daß de la Forge nicht als Urheber des Occasionalismus anzusehn sei. Doch würde es nicht schwer halten dergleichen Äußerungen auch bei Geulincx und Malebranche nachzuweisen.

zu Herborn und Duisburg lehrte er die Cartesianische Philosophie und erläuterte sie in seinen Schriften, welche in Holland und in Frankreich für die besten Erklärungen derselben galten. Aber er konnte sich nicht enthalten aus den Lehren seines Meisters Folgerungen zu ziehen, welche die Substanz der weltlichen Dinge in Gefar bringen. Die kluge Zurückhaltung, welche Descartes in seinen Untersuchungen über das Verhältniß Gottes zu den weltlichen Dingen beobachtet hatte, gefiel seinem forschenden Sinne nicht. Aus der Lehre, daß alle Geschöpfe zu ihrer Fortdauer des beständigen Beistandes Gottes bedürfen, daß die Erhaltung der Dinge der stetigen Schöpfung gleich ist, schien ihm zu folgen, daß die weltlichen Dinge nicht schlechthin, sondern nur beziehungsweise sind. Er stand nicht an unser Sein und das Sein aller Geschöpfe in Beziehung auf ihre beständige Erhaltung durch Gott mit der Weise zu vergleichen, wie unsere Gedanken in unserm Geiste gegründet sind. Ziehen wir von unsern Gedanken unsern Willen zurück, so verschwinden sie; eben so würde alles ohne den Beistand Gottes keinen Augenblick sein können. Wir sind dasselbe zu Gott, was unsere Gedanken zu unserm Geiste, ja noch etwas weniger, weil in unsern Gedanken mancherlei ist, was ohne unsern Willen geschieht, wärend Gott unbeschränkter Herr über alles ist. Dasselbe Ergebniß wird aus dem Begriffe der Substanz gezogen, wie ihn Descartes gefaßt hatte. Die wahre Substanz ist so, daß sie einer fremden Hülfe zu ihrem Sein nicht bedarf. Aber in diesem wahren Sinne des Wortes giebt es nur eine Substanz, nemlich Gott; alle übrige Dinge sind nur durch Gott, haben ihr

Dasein nur durch ihre Beziehung zu ihm. Daher dürfen wir wohl in Wahrheit sagen, daß Gott nicht ferne ist von einem jeglichen unter uns; denn in ihm leben und weben und sind wir [1].

Wenn nun schon die echten Cartesianer zu solchen weitergreifenden Gedanken geführt wurden, so können wir uns nicht wundern, daß andere Cartesianer, welchen die Lehre ihres Meisters nicht in allen Stücken als Norm galt, zu noch viel entschiednern Abweichungen sich veranlaßt sahen. Unter ihnen ist zuerst Arnold Geulincx zu nennen. Über sein Leben wissen wir nur wenig mitzutheilen. Er war zu Antwerpen 1625 geboren und lehrte die Philosophie zuerst zwölf Jahre hindurch zu Löwen, wo er als Professor der Philosophie 1652 eine Reihe von Disputationen hielt, welche von ihm in Druck gegeben wurden [2]. Sie greifen die alte scholastische Philosophie, die Träumereien neuerer Philosophen, die Grundsätze des Sensualismus unter Spott und Allegorien nicht eben mit feinem Geschmack an, schonen auch die Geistlichkeit und besonders das Mönchswesen nicht. Man ersieht

1) De cognitione dei et nostri. Exerc. 28, 5. Cum igitur res omnes, quae a se non sunt, — — divinae mentis sint operationes, — — sequitur, quod res illae eodem modo se habeant erga mentem divinam, ac se habent operationes mentis nostrae erga mentem nostram. Ib. 6. Nihil enim aliud per eam (sc. veram substantiae naturam) possumus intelligere, quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum, cumque unica tantum res ejus naturae, ut nulla plane re indigeat, possit intelligi, facile erit percipere res omnes alias — — non simpliciter, sed secundum quid esse entia. Ib. 12 sq.

2) Arnoldi Geulincx quaestiones quodlibeticae in utramque partem disputatae. Antverp. 1653. fol.

aus ihnen wohl, daß Geulincx eine Reform der Philosophie in einer einfachern Lehrweise, welche die Logik zu verbessern, Mathematik und Experimente, auch mit Vorsicht Hypothesen zu gebrauchen habe, im Ganzen wohl im Sinn der Cartesianischen Philosophie, im Auge hat; doch verrathen sie über seine eigenthümliche Denkweise sehr wenig. Daß er bei seinen Angriffen auf die gewöhnliche Lehrweise an der katholischen Universität auf Gefar stoßen würde, war zu erwarten. Wahrscheinlich wurde er seiner Stelle entsetzt. Nach dem Schiffbruche seiner Sachen, wie er sagt, wandte er sich nach Leiden, wo er 1662 seine Vorlesungen über die Logik begann. Daß er nun zur protestantischen Kirche sich bekannte, scheint mit seiner Denkweise in vollkommenem Einklange zu stehen. In Leiden wurde er von dem Theologen Heidanus günstig aufgenommen und in seiner Armuth unterstützt. Hier gab er seine Logik und einen Theil seiner Ethik heraus. Auf dies letztere Werk legte er den größten Werth; er übersetzte es auch in das Belgische. Eine Reihe von Disputationen, welche unter seinem Vorsitze vertheidigt wurden, gehört ihm nicht ausschließlich an. Nachdem er drei Jahre seine Vorlesungen gehalten hatte, wurde er zur Professur der Philosophie befördert; er scheint aber fortwärend mit Armuth gekämpft zu haben. Im Jahre 1669 starb er. Von der Achtung, welche er sich in einem weiten Kreise verschafft hatte, ist der beste Beweis, daß man noch lange nach seinem Tode eine Reihe seiner Schriften gesammelt oder aus den nachgeschriebenen Heften seiner Zuhörer herausgegeben hat [1].

1) Außer den vorhererwähnten quaest. quodl. bediene ich mich

Da die meisten seiner Schriften Vorlesungen dienten oder aus Vorlesungen hervorgegangen sind, wird man vieles, was in ihnen vorkommt, den Bedürfnissen des Unterrichts zuschreiben müssen. Hierauf fällt um so mehr Gewicht, je drückender die Verhältnisse waren, aus welchen er sich herausarbeiten mußte. Seine quodlibetischen Fragen zeigen, unter welcher Last des alten Schulwesens er gestanden hatte; das oratorische Collegium und der Nachdruck, mit welchem er sonst gegen den Vorwurf, daß er die Redekunst vernachlässige, sich vertheidigen zu müssen glaubte, geben einen andern Beleg dazu, daß er nicht in voller Freiheit seinen philosophischen Neigungen nachgehen konnte. Daher wird man auch Anstand nehmen müssen ihn nach seiner Logik zu beurtheilen, welche zwar mit Nachdruck auf seine Absichten in der Philosophie hinweist, aber sie doch gleichsam nur anhangsweise vorträgt, um den gewöhnlichen Gang des logischen Unterrichts nicht zu auffallend zu verlassen. Daher hat er auch seine Gedanken über die Methode in der Entwicklung unseres wissenschaftlichen Denkens seiner Logik nicht einverleibt[1].

---

folgender Schriften des Geulincx: Logica fundamentis suis, a quibus hactenus collapsa fuerat, restituta. Amstelaed. 1698. 12; Metaphysica vera et ad mentem peripateticam. Amstelaed. 1691. 12; Collegium oratorium. Amstelod. 1696. 12; Compendium physicae, Franequerae 1688. 8; Γνῶθι σεαυτὸν sive ethica. Amstelod. 1709. 12; Annotata majora in principia philosophiae Renati Des Cartes. Accedunt opuscula philosophica ejusdem auctoris. Dordraci 1691. 4. Diese opuscula bestehen in den erwähnten Disputationen und in 2 akademischen Reden. Es werden auch noch Annotata praecurrentia ad Ren. Cartesii principia angeführt, welche ich nicht gesehn habe.

1) Log. praef.; p. 525.

Nun verräth er uns aber in der Metaphysik, daß er diese Wissenschaft für die Hauptsache der Philosophie ansieht und alle übrige philosophischen Wissenschaften nur als Excurse der Metaphysik betrachtet; ausdrücklich werden in diesem Sinn die Logik, die Mathematik und sogar die Ethik genannt [1]. Wir würden also eine auf Metaphysik gestützte Logik von ihm zu erwarten haben. Statt dessen will er in seiner Logik, wie sie uns vorliegt, keine Voraussetzungen machen und am wenigsten Metaphysisches einmischen [2], ein sicherer Beweis, daß er in ihr der gewöhnlichen Lehrweise sich anbequemt. Es ist einer seiner Grundsätze, daß wir mit vielen zu reden, mit wenigen der Weisheit zu pflegen hätten, und daß wir deswegen auch der Weise der Schule folgen müßten [3].

In seiner Metaphysik schließt sich Geulincx an den Rationalismus der Cartesianischen Schule an. Daß er dem Descartes folgt, bezeugen außer einzelnen Äußerungen seine Vorlesungen über die Principien der Philosophie dieses Philosophen, welche uns erhalten worden sind. Sie geben einen fortlaufenden Commentar und gehen fast überall darauf aus selbst die einzelnen Äußerungen der erklärten Stellen zu rechtfertigen, wenn sie auch öfters nur aus Anbequemung an den gewöhnlichen Sprachgebrauch entschuldigt werden können. Das Hypo-

---

1) Met. introd. c. 1, 1; 5 p. 1 sq.; p. 36; 65. Die Äußerung über den Zusammenhang der philosophischen Disciplinen in der Dedication zur Ethik geht deswegen auch nur auf die didaktische Ordnung.

2) Log. praef.

3) Annot. maj. p. 150. Loquendum cum multis, sapiendum vero cum paucis.

thetische in der Physik seines Lehrers entgeht ihm nicht; aber die Hypothesen des Descartes scheinen ihm gut; sie sind im Wetteifer mit der Wahrheit [1]). So wie Geulincx Excurse zur Metaphysik annimmt, so gestattet er auch Hypothesen sich an sie anzuschließen [2]) und findet, daß die ganze Physik von dieser Art ist. Denn sie beruht auf dem Begriffe der Bewegung, und daß Bewegung ist, beruht nur auf einer Voraussetzung, welche nicht die Vernunft, sondern nur die sinnliche Wahrnehmung beglaubigt [3]). Die Physik hat daher nur das Geschäft den Sinn mit der Vernunft in Übereinstimmung zu bringen oder die Metaphysik auf das anzuwenden, was durch den Sinn uns bekannt wird [4]). Wir sehen hieraus, wie streng Geulincx seine Philosophie nur auf Vernunft bauen und das Zeugniß der Sinne zwar zulassen, aber doch in der Begründung der philosophischen Wahrheiten nicht gebrauchen will. Schon hieraus wird man abnehmen können, daß er die Cartesianische Lehre genauer zu fassen sucht; wir werden finden, daß er sie nicht in allen Stücken billigt. Seine Augen sind überhaupt nicht auf den Umfang der Cartesianischen Schule beschränkt, vielmehr treten die geschichtlichen Anknüpfungspunkte des Rationalismus deutlicher bei ihm als bei Descartes hervor. Wenn gleich er die Platonische Lehre von der Wiedererinnerung an die

1) Annot. maj. p. 95.

2) Met. introd. 1, 6.

3) Comp. phys. p. 123.

4) Ib. p. 148. Physici vero labor est sensum cum ratione conciliare seu metaphysicam applicare ad ea, quae per sensum nobis innotescunt.

Ideen verwirft [1]), lobt er doch im Allgemeinen die Platoniker und nennt sie die wahren Philosophen [2]). Ebenso lobt er den Augustinus als den besten Lehrer der Kirche, welchem nur Paulus vorzuziehen sei; mit der wahren Philosophie stimme seine Lehre auf wunderbare Weise überein [3]). Es ist merkwürdig, wie jetzt in der Cartesianischen Schule nicht allein bei Geulincx, sondern nicht weniger bei Malebranche und andern Französischen Cartesianern, der Anspruch darauf hervortrat, in christlichem Sinn zu philosophiren. Nicht anders als die Kirchenväter nannten diese Cartesianer ihre neuere Philosophie die christliche Philosophie, weil sie von der Herrschaft der heidnischen Lehren des Aristoteles, der Stoiker und des Platon sich losgesagt hatte. In beiden Fällen ist dies eine Weise eine neue Epoche in der Entwicklung der Philosophie zu bezeichnen. Jetzt hatte man sich von dem Einflusse der philologischen Bestrebungen der vorigen Jahrhunderte frei gemacht; man war aber auch von dem thörigen Anspruche frei nur auf seiner ursprünglichen Vernunft beruhen und nicht von der Bildungsstufe seiner Zeit sich tragen lassen zu wollen. Wenn Geulincx, der bescheidene, die Demuth liebende Mann, seine Kühnheit mehr als andere wissen zu wollen zu entschuldigen sucht, dann sagt er, er habe die Bibel zum Mikroskop gebraucht und durch sie belehrt, nun auch mit unbewaffnetem Auge manches sehen lernen, was ihm sonst unbekannt geblieben

---

1) Met. p. 245.
2) Ib. p. 282; annot. maj. p. 52.
3) Met. p. 90.

sein würde. Seine Philosophie will christlich sein, doch nicht in der Weise weder des ungelehrten Volkes, noch des gelehrten Dünkels. Nur die Christen haben aus der heiligen Schrift etwas von sittlicher Weisheit, aber auch unter ihnen wie wenige [1]. Seine Philosophie ist in einem frommen Sinn gefaßt. Die wahre Philosophie ist ihm Theologie, doch nur natürliche Theologie; auf die Offenbarung kann sie nicht eingehn [2].

In der Weise der Cartesianischen Schule legt Geulincx auf die Erkenntnisse der Vernunft oder des reinen Verstandes den höchsten Werth; die Erkenntnisse dagegen der Erfahrung sieht er als etwas Untergeordnetes an. Beispiel und Induction gelten seiner Logik sehr wenig. Die Erfahrung beantwortet nur die Frage, ob etwas sei, gewährt aber noch kein Wissen, welches nur in der Erkenntniß, warum etwas sei, oder des wahren Grundes besteht. Die Erfahrung giebt nur den äußern Grund an, warum wir etwas setzen sollen; uns genügt aber nicht der äußere, wir müssen den innern Grund durch die Vernunft suchen; so lange ist der Geist unbefriedigt, bis er diesen wahren Grund gefunden hat [3]. Er beruft sich auf den alten Satz, daß es vom Zufälligen keine Wissenschaft gebe. Er genügt um alle Erkenntniß, welche dem Sinn, der Erfahrung, der Geschichte oder der Über-

---

1) Eth. praef. p. 5. Soli Christiani ex sacris suis hic aliquid sapiunt, soli, sed inter solos quam pauci.

2) Ib. praef. p. 3; annot. maj. p. 23.

3) Log. p. 469; 485; 489; 493; 505. (Ratio) quietat, delectat, pascit et [illegible] — Animum [illegible] rationem [illegible]

lieferung angehört, von der wahren Wissenschaft auszuschließen. Daher ist auch das Accidens, wiewohl es das wahre, vom Subjecte losgelöste Prädicat sein würde, nur von zeitlicher Bedeutung; es gehört nur dem gewöhnlichen Verkehr der Menschen an und die Wissenschaft, welche die Erkenntniß der ewigen Wahrheiten sucht, kann mit ihm nicht verkehren [1]. Im Gegensatz gegen die Erkenntniß der Accidenzen strebt die Vernunft das Wesen oder das Was der Dinge zu erkennen und das Wissen besteht in der Erkenntniß der Begriffserklärung [2]. Daher will Geulincx in der Logik alles auf Substantiv und Adjectiv zurückbringen, welches letztere nur das Wesen des erstern oder der Substanz zu erklären habe [3]. Man wird hierdurch an die Lehre des Nizolius erinnert [4]; aber man wird auch nicht verkennen, daß diese Lehrweise mit dem Streben des Descartes das Wesen des Körpers und des Geistes durch ihre Attribute zu erschöpfen, in voller Übereinstimmung steht.

Obgleich nun aber Geulincx in diesem rationellen

---

1) Ib. p. 26; 46 sq.; 412; annot. maj. p. 83.

2) Log. p. 36. Scire enim est per definitionem cognoscere. Ib. p. 409; 421; met. p. 281.

3) Log. p. 15; 22 sqq.

4) Daß Nizolius oder überhaupt die philologischen Logiker auf die Logik des Geulincx Einfluß ausgeübt haben, scheint mir außer Zweifel, obwohl er sie nicht erwähnt. Über das ens als participium erklärt er sich in ganz ähnlicher Weise wie Valla. Met. p. 185. Wie sehr seine logischen Sätze in die Metaphysik eingreifen, sieht man an vielen Stellen seiner peripatetischen Metaphysik, z. B. p. 198; 241. Auch gegen die Realität der Universalien erklärt er sich, doch mit Mäßigung. Ib. p. 232 sq.

Wege die Erfahrung für das philosophische Denken zu beseitigen sucht, so schließen sich doch seine Gedanken zu sehr an die Lehren des Descartes an, als daß er nicht eine Ausnahme für die innere Erfahrung fordern sollte. Seinem Meister getreu gebraucht er sie zur hauptsächlichsten Grundlage der Philosophie. Obgleich er die übertriebenen Zweifel des Descartes nur entschuldigt [1]), sieht er doch ein, daß alle Wissenschaft durch den Zweifel hindurchgehen muß; wir sollen nur nicht nach der Weise der Skeptiker zweifeln um zu zweifeln. Der Ausgang der Philosophie setzt voraus, daß wir noch nichts wissen, aber auch daß wir wissen, daß wir nicht wissen, welches eben der Zweifel ist [2]). Vom Zweifel werden wir alsdann auf das Denken, vom Denken auf das Ich bin geführt [3]). Es ist nun die innere Anschauung unseres Seins und unseres Denkens, was uns den festesten Ausgangspunkt für alle unsere Erkenntnisse darbietet.

Merkwürdig ist es nun, wie ganz anders Geulincx die Gegenstände unserer innern Anschauung, als die Gegenstände der äußern Erfahrung beurtheilt. Wir haben erwähnt, daß er auf Begriffserklärung drang, daß ihm Induction und Beispiel nicht genügten; wenn aber von Gegenständen der innern Anschauung die Rede ist, so fordert er keine Begriffserklärung, so genügt ihm das Beispiel. So wie wir innerlich einen Begriff, einen Gedanken erfahren, so sind wir desselben gewiß und der Begriff ist uns klar und wir bedürfen keiner Erklärung

---

1) Annot. maj. p. 3.
2) Met. p. 10; 15 sqq.; disp. metaph. p. 280; 282.
3) Met. p. 22; disp. metaph. p. 282.

desselben. Was klar genug ist, soll nicht weiter erklärt werden [1]). Es ist die Anschauung der Vernunft, was uns unmittelbar befriedigt. Alle Werkzeuge der Logik können auf die Begriffserklärung und den Vernunftgrund zurückgeführt werden; aber die Begriffserklärung geht auch wieder auf den Vernunftgrund zurück, weil dieser die ersten nothwendigen Begriffe darbietet, für welche wir weiter keinen Grund suchen sollen; denn sie enthalten den Vernunftgrund in sich selbst [2]). Von dieser Art ist vor allen Dingen die Vernunft selbst; wer sie besitzt, weiß, was sie ist [3]). Derselben Art sind auch die Gedanken des Wahren und des Falschen, unserer Seele, ihrer Thätigkeiten, ihrer Empfindungen. Wir sind uns aller dieser innern Vorgänge auf das klarste bewußt; wir sollen sie nicht zu erklären suchen [4]). Es könnte seltsam scheinen, daß wir doch zuweilen über sie Begriffserklärungen verlangen, obgleich wir uns ihrer

---

1) Log. p. 430. Quae satis clara sunt, definiri non debent. Ib. p. 434. Definitionem evidentem voco illam scientiam, qua scimus optime et intuitive, ut loquuntur, quid res sit, etiamsi forte exterius non possimus ullam ejus definitionem adferre. Annot. maj. p. 10; met. p. 10. Evidentia seu evidens intuitus.

2) Log. p. 506. Prima notio est propositio necessaria, cujus non est petenda ratio. — — Prima notio subinde etiam est prima ratio, nempe quando non tantum non petenda est ejus ratio, sed neque potest reddi ulla ejus ratio praeter ipsam. Ib. p. 515.

3) Eth. p. 27 sq. Quid sit ratio, non debet dici, imo nec potest quidem. — — Quid, inquam, sit ratio, satis superque notum est nobis omnibus, quorum hoc insigne est rationales esse. Ratio und intellectus werden von Geulincx nur selten und ohne rechte Sicherheit unterschieden.

4) Log. p. 113; 430; met. p. 23 sq.; 68.

in vollkommen klarer Weise bewußt sind. Geulincx aber erklärt sich dies daraus, daß der sinnliche Mensch, das gemeine Volk, daran gewöhnt ist mit allen seinen Gedanken Bilder der Einbildungskraft zu verbinden; daher ist er nicht damit zufrieden das Geistige klar zu erkennen, unter dem Vorwande Begriffserklärungen desselben zu suchen, verlangt er nur nach sinnlichen Bildern desselben [1]. Gegen ein solches thöriges Bestreben eifert nun Geulincx. Seine Rede beim Antritt der philosophischen Professur zu Leiden hat er ausdrücklich gegen dasselbe gerichtet; er betrachtet es als den Grundirrthum der Peripatetiker, daß sie die Idee der Vernunft mit dem Bilde der Einbildungskraft verbinden wollten [2]. Was er Bild der Einbildungskraft nennt, darunter versteht er einen jeden Gedanken, welcher von uns anschließend an die sinnliche Empfindung gebildet wird; die Ideen der Vernunft wohnen dagegen uns als reine Abdrücke der Wahrheit bei. Der Philosoph soll sie nicht machen, sondern ihnen allein vertrauen und die Erkenntniß der Wahrheit verdanken [3].

Eben dadurch aber, daß Geulincx die Gegenstände der innern Erfahrung in Vernunftbegriffe umsetzen wollte, gerieth er in Gefar sie in das Unendliche aufgehen zu lassen. In ähnlicher Weise wie Descartes findet er in unserem Geiste die Idee Gottes; ihr legt er vor allen

1) Log. p. 431.

2) Im Anhange zu den Annot. maj. p. 418.

3) So werden species und idea unterschieden annot. maj. p. 7; oder cogitatio und idea ib. p. 12; auch schema wird für phantasma gebraucht und darunter wird auch der abstracte mathematische Begriff befaßt met. p. 75 sq.; 179.

Ideen den Vorzug bei, daß sie sich selbst beglaubigt. Ihr Gedanke schließt das Sein in sich [1]). Anschließend an die Cartesianische Erklärung der Substanz bemerkt er nun ferner, daß kein Beschränktes ohne das Unendliche gedacht werden könne [2]). Unser Geist, eine beschränkte Vernunft, wird daher auch nur in der unendlichen Vernunft, in Gott, gedacht werden können; in Gott müssen wir alles erkennen [3]). Wir sind nicht sowohl Geister, als Arten des Geistes; wenn du die Art wegnimmst, so bleibt nur Gott übrig. Unser Geist ist nichts weiter als der Geist im Besondern betrachtet [4]). Den Sinnen nach bewohnen wir diese Welt, in unserer Vernunft aber sind wir über der Welt und bei Gott [5]). Platon hat daher mit Recht gelehrt, daß die zeitlichen Dinge nicht eigentlich sind, weil sie niemals ihr ganzes Sein bei sich haben;

---

1) Met. p. 120 not.

2) Annot. maj. p. 34.

3) Ib. p. 151. Si intelligas de illis modis intellectus nostri, quos secundum se habet, — — (quales sunt illi, qui pertinent ad ideas et notiones nostras) sic falsissimum est mentem intelligere in cerebro, sed haec intelligit in deo suo, ad quem proprie etiam ideae et notiones nostrae pertinent.

4) Met. p. 56 not. Sumus igitur modi mentis, si auferas modum, remanet deus. Ib. p. 116. Nota, deum esse mentem simpliciter, proprie et vere; — — nam mentes creatae seu mentes particulares et limitatae non sunt mens, sed mens eo usque, sed cum certo limite. Ib. p. 235 sqq. Hier wird der Ciceronianische Vellejus in seinen Argumenten gegen den Pythagoras weitläuftig widerlegt. Clarissime deum ipsum in nobis agnoscimus et nos in illo.

5) Comp. phys. p. 147 sq. Mundum hunc sensu incolimus; — — ratione in mundo non sumus, sed supra mundum et apud deum.

nur Gott und die ewigen Dinge sind im eigentlichen Sinne des Wortes [1]). Wir sehen hieran deutlich, daß Geulincx den Zug der reinen Vernunft stark genug fühlt um Sätze anzuerkennen, welche nicht allein das Sein des Zeitlichen, der Bewegung, des Lebens in Zweifel stellen, sondern auch jeden wahren Unterschied der besondern Dinge, eine jede Loslösung des Einen von dem Andern anfechten und alles in das unendliche und ewige Sein Gottes auflösen zu wollen scheinen. Die Dinge sind nicht so abgesondert, wie wir sie denken; Theil und Ganzes gehören zusammen und kein Theil darf ohne das Ganze gedacht werden, wenn wir ihn richtig denken sollen [2]).

Diesem Zuge des strengen Rationalismus setzt sich nun aber doch ein anderer Zug entgegen, dessen Ursprung wir in den Lehren der Cartesianischen Schule sehr gut nachweisen können. Das Vertrauen auf die innere Anschauung der Vernunft hat doch seinen Grund in der Erfahrung unseres Ich. Dies kann nicht vergessen lassen, daß wir an Schranken unseres Daseins und unseres Denkens gebunden sind. Daß Geulincx dieses Standpunktes unserer Untersuchungen sehr gut sich bewußt ist, darüber hören wir die unzweideutigsten Äußerungen. In seiner Theologie, gleichsam als hätte er vorausgeahndet, was später aus der Cartesianischen Schule hervorgehen würde, beginnt er damit auseinanderzusetzen, daß wir zwar von der Idee Gottes anfangen müßten, wenn wir rein philosophiren wollten, daß es aber besser wäre von Gottes

1) Met. p. 96 sq.
2) Met. p. 180 sqq.; log. p. 65.

Attributen zu beginnen und von der Erfahrung aus Gottes Idee zu erforschen, eingedenk unseres Elends, unseres Verderbens, unserer Verbindung mit dem Körper [1]). Anders als Descartes, welcher in seinen metaphysischen Untersuchungen nicht auf den Menschen Rücksicht nehmen wollte, hatte Geulincx auch schon zuvor an den Grundsatz, ich denke, also bin ich, die Lehre angeschlossen, ich bin ein Mensch [2]); freilich nahm er dabei den Begriff des Menschen so allgemein, daß er nur die Verbindung des Geistigen mit dem Körperlichen darunter verstanden wissen wollte, und forderte auch, daß wir dabei nicht zuerst an das Körperliche, sondern an das Geistige denken sollten [3]); aber schon dies genügte ihm um uns an unsere Schwachheit zu erinnern. Denn aus dem Kreise der rein geistigen und in reiner Vernunft lebenden Wesen treten wir dadurch heraus, daß wir mit einem viehischen, vernunftlosen Dinge verbunden sind [4]). Wir müssen es uns daher auch gefallen lassen, daß wir Gott zwar erfassen, aber nicht umfassen oder begreifen können [5]). Wir haben ihn als ein unaussprechliches Wesen zu verehren;

1) Met. p. 111. Ab idea dei incipere debemus (l. deberemus) quidem, si pure velimus (l. vellemus) philosophari; sed utilius est ab attributis incipere atque sic deum a posteriori cognoscere, supposita labe nostra; mens autem angelica deberet incipere ab idea.

2) Ib. p. 35.

3) Ib. p. 201. Etiamsi enim homo sit mens cum corpore, non licet tamen hoc invertere — — et dicere hominem esse corpus cum mente.

4) Vergl. was Annot. maj. p. 21 gegen die Körperlichkeit Gottes gesagt ist.

5) Annot. maj. p. 13.

von seinem Sein wissen wir, aber nicht, wie es ist [1]). Daher warnt Geulincx mit weiser Vorsicht vor der Verwegenheit der Theologie, welche sogleich wie mit den Flügeln des Icarus auf das Ewige losstürze, ehe sich der Mensch seiner selbst und der Welt, in welcher er lebt, bewußt worden sei [2]). Unseres Standpunktes in unsern wissenschaftlichen Untersuchungen sollen wir eingedenk bleiben. Wenngleich wir die Dinge nicht betrachten sollen, wie sie den Sinnen, ja selbst dem Urtheile unseres Verstandes erscheinen, so müssen wir uns doch eingestehn, daß wir sie nur nach unserer menschlichen Weise betrachten können. Obgleich wir erkannt haben, daß die Sinne uns täuschen, nehmen wir doch die Dinge nur wahr, wie die Sinne sie uns zeigen. Wenn wir auch wissen, daß der Stab, welchen wir im Wasser wie gebrochen sehen, nicht gebrochen ist, so sehen wir ihn doch wie gebrochen. Ebenso ist es mit unsern verständigen Gedanken, wenngleich viele dies nicht bemerken. Uns hängt diese sinnliche und verständige Denkweise wie eine Seuche an, welche wir nicht loswerden können, wenn wir sie auch bemerken. Es ist wahr, etwas Göttliches wohnt uns bei, welches uns immer sagt, die Dinge seien nicht so, wie wir sie empfinden und denken; aber hierin allein besteht auch unsere menschliche Weisheit [3]). Vom Bösen müssen wir zum Guten

---

1) Met. p. 117 sq.

2) Met. p. 144 sq.

3) Ib. p. 155 not. Etiamsi nos semper phasmata sensus et intellectus ipsis rebus tribuamus, tamen est aliquid divinum in nobis, quod semper dicit nobis, non esse sic, et in hoc unico consistit nostra, quatenus homines sumus, sapientia. Ib. p.

emporsteigen und nur aus Irrthum und Vorurtheil kommen wir zur Wahrheit. Den ursprünglichen Irrthum unserer Sinne und unseres Verstandes können wir nicht vermeiden, nur davor haben wir uns zu hüten, daß wir nicht durch unsere spätere Billigung ihn bestätigen, vielmehr sollen wir durch das Vorurtheil unserer Vernunft lernen, daß unsere menschliche Denkweise dem Scheine unterworfen ist [1]). Von der Welt wissen nur durch den Sinn [2]). Obgleich etwas Göttliches in uns ist, obgleich wir in Wahrheit nur Weisen des göttlichen Geistes sind, so ist doch unser unsterblicher Geist nicht ewig, weil er leiden kann, weil er also ein Thuendes voraussetzt, welches vor dem Leidenden sein muß [3]). Gott hat an der Bewegung uns Theil nehmen lassen; daher leben wir in der Zeit [4]); daher dürfen wir uns nicht herausnehmen alles nur im Lichte der Ewigkeit zu betrachten, sondern wir müssen unsere Gedanken den Bewegungen der Welt zuwenden. Die nicht ewigen Dinge sind auch nothwendig beschränkt [5]) und Geulincx räth uns da[illegible] wie Descartes, nicht alles er-

---

156 sqq. Non minus enim, quod pauci videntur observasse, intellectus noster modos suarum cogitationum rebus a se cogitatis tribuit, quam sensus rebus a se perceptis speciem, quam ipse in se habet, affingere et quasi appingere solet. Ib. p. 165 sqq. Man muß die ganze Einleitung zur peripatetischen Metaphysik, aus welcher diese Stellen sind, im Zusammenhang nachlesen, um zu erkennen, wie nahe hierin Geulincx der kritischen Methode Kant's gekommen ist.

1) Log. p. 470; met. p. 173 sqq.
2) Met. p. 120 not.
3) Met. p. 146.
4) Ib. p. 87.
5) Annot. maj. p. 21.

forschen zu wollen. Es ist ein großer Theil der Weisheit mit Gleichmuth zu ertragen, daß wir einiges nicht wissen können [1]).

Man würde jedoch dies falsch verstehen, wenn man darin eine Abmahnung erblickte auf die Untersuchungen über Gott und das Unendliche einzugehn. Vielmehr geht der Gedanke an die Beschränktheit des menschlichen Verstandes nur von der Vergleichung desselben mit dem Unendlichen aus. Wir sollen einsehen, daß es uns nicht zusteht Gott umfassend zu begreifen; daß wir Gott ergreifen, sollen wir nicht aufgeben [2]). Daraus fließen denn jene Sätze, welche unsern Geist als eine Weise des göttlichen Geistes denken lassen und behaupten, daß wir in Gott denken und leben und sind. Hierin zeigt sich, daß Geulincx weit von der groben Denkweise entfernt ist, welche das Verhältniß der weltlichen Dinge zu Gott als ein rein äußerliches betrachtet. Wir Menschen haben mit Gott die innigste Gemeinschaft in der ewigen Idee, welche wir nur im ewigen Geiste [illegible]ühren können [3]). Indem er schafft, theilt er seine Vollkommenheiten aus, während er doch nur einen Theil dessen verleiht, was er in sich ohne Beschränkung bewahrt; in den Geschöpfen seiner Vollkommenheit Grenzen setzend, entfremdet er sie gewissermaßen sich und setzt sie außer sich, behält sie aber auch

1) Ib. p. 31. Magna pars sapientiae est quaedam aequo animo velle ignorare.

2) Ib. p. 24. Vetantur disputationes de infinito, tales nempe, quae comprehensionem infiniti supponunt vel inferunt, — — alioqui enim de infinito, ut apprehendi a nobis potest, merito disputatur.

3) Ib. p. 18.

für sich zurück, sofern sie unbegrenzt sind. In dieser Lehre findet Geulincx keine Schwierigkeit, wenn wir nur dabei unsere Einbildungskraft außer Spiel lassen und nicht an einen sinnlichen Vorgang, an einen körperlich wirksamen Urheber denken. Die Versuchung hierzu liegt besonders bei dem Gedanken an die Körperwelt nahe; daher warnt Geulincx, daß wir über ihr Verhältniß zu Gott uns nicht täuschen möchten [1]). Seine Lehre hat den Cartesianischen Grundsatz beibehalten, daß wir mit dem Geiste anfangen müssen, weil er uns bekannter ist, als der Körper.

In dem Grundsatze, ich denke, also bin ich, sind Vordersatz und Nachsatz zu unterscheiden. Das Denken, welches im erstern ausgesagt wird, ist von der mannigfaltigsten Art; die verschiedensten Weisen kommen in ihm vor, als Erscheinungen, deren Bedeutung für die Erkenntniß der Wahrheit vorläufig dahin gestellt bleiben muß, deren Vorhandensein aber keinem Zweifel unterworfen werden kann, weil wir uns desselben auf das klarste bewußt sind [2]). Das Sein des Ich aber, welches im Nachsatze ausgedrückt wird, ist einfach. Ich bin mir auf das klarste bewußt, daß ich ein ungetheiltes Ding bin; denn unter allen Veränderungen der Gedanken bleibe ich immer derselbe. Vielleicht habe ich einen Körper, welcher Theile hat, aber er ist von mir verschieden [3]). Von den vielen Gedanken nun, welche in mir kommen und gehen, bin

---

1) Ib. p. 19. Limites enim ponendo certis suis perfectionibus eas quodammodo alienat et extra se ponit, easdem tamen sibi retinet, quatenus illimitatae sunt.

2) Met. p. 23 sq.

3) Ib. p. 24 sq.

ich mir auf das klarste bewußt, daß sie nicht von meiner Willkür abhängen; ich kann sie nicht hervorrufen, wie ich will, sondern muß die Gelegenheit abwarten. Sie müssen daher von anders woher mir zukommen. Ich glaube, sie hängen von meinem Körper ab; aber ich weiß dies nicht [1]). Vom Nichts können sie nicht kommen; daher muß ich darauf ausgehn eine Ursache derselben aufzusuchen. Hierbei leitet mich nun ein Grundsatz, welcher mein ganzes Denken regelt. Mein Wesen besteht im Denken; das Bewußtsein ist mir wesentlich. Daher weiß ich, daß ich nichts machen kann, wobei nicht mein Denken oder mein Bewußtsein wäre. Daraus fließt mit unumstößlicher Gewißheit, wovon du nicht weißt, wie es werde, das machst du nicht [2]). Auf diesem Grundsatze allein beruht es, daß wir die Gedanken, welche wir in uns finden, ohne daß wir wußten, wie sie in uns entstehn, nicht als Wirkungen unseres Geistes ansehn können, sondern eine Ursache derselben außer uns suchen müssen. Diesen Satz dehnt aber Geulincx auch sogleich noch weiter aus. Nach der Analogie unseres Wirkens betrachtet er alles Wirken. Daher ist es ihm unbestreitbar, daß alles, was wirkt, auch wissen muß, wie es wirkt. Dieser einleuchtende Grundsatz, meint er, wäre nur durch das gewöhnliche Vorurtheil verdunkelt worden, welches annehme, daß auch Körper, welche nichts wissen, etwas wirken können [3]).

---

1) Ib. p. 25 sq.

2) Ib. p. 26 sq. Quod nescis, quomodo fiat, id non facis.

3) L. l. Impossibile est, ut is faciat, qui nescit, quomodo fiat. Est hoc principium evidentissimum per se, sed per accidens et propter praejudicia mea et anteceptas opiniones reddi-

Dieser Grundsatz wird von Geulincx so nackt ausgesprochen und doch mit solcher Zuversicht behauptet, daß wir wohl Ursache haben uns nach Zwischengliedern, welche ihn vermittelten, umzusehn. Die ursprüngliche Kraft, welche ihm beiwohnen mag, wollen wir zwar nicht verkennen; auf sie stützte sich Geulincx ohne Zweifel vorzugsweise; aber das gewöhnliche Vorurtheil von der Wirksamkeit der Körper, welches er anerkennen mußte, konnte doch nicht allein durch die unmittelbare Kraft seines Grundsatzes gebrochen werden. Wir finden daher auch, daß er noch andere Gedanken zur Hülfe rief um jenes Vorurtheil zu bestreiten und seinen Grundsatz zu unterstützen.

Sie mußten die Körperwelt in Untersuchung ziehen, welche Geulincx in Cartesianischer Weise der Geisterwelt zur Seite stellte. Körper und Geist sind einander durchaus entgegengesetzt, so daß sie nichts mit einander gemein haben, als daß sie Substanzen sind [1]. Der Geist ist die denkende, der Körper die ausgedehnte Substanz. Der Ansicht, daß zwischen Körper und Geist nur ein Gradunterschied stattfinde, setzt sich Geulincx auf das stärkste entgegen. Sie beruht nur darauf, daß man den Körper für das Greifbare (palpabile) hält und bemerkt, daß einiges leichter, anderes schwerer sich greifen lasse [2]. Die

---

tum est non nihil obscurius, jam dudum enim persuasum habeo, res aliquas, quas brutas esse et omni cogitatione destitutas cognoscebam, aliquid operari et agere. — — Mirari mihi subit, cum satis clare agnoscam, me id non facere, quod nescio, quomodo fiat, cur de aliis aliquibus rebus aliam persuasionem habeam.

1) Met. p. 281.

2) Comp. phys. p. 9.

Erklärung des Körperlichen durch das Greifbare giebt aber nur eine Beschreibung, welche zwar sonst nicht unschicklich ist, aber doch das Wesen desselben nicht ausdrückt; denn sie leidet an logischen Fehlern, indem sie nur aussagt, was das Körperliche kann, aber nicht, was es ist, und weiter nichts als nur ein Verhältniß des Körperlichen zu unserm Tastsinn bezeichnet [1]). Seinem Wesen nach haben wir dem Körper nur Ausdehnung beizulegen. Nimmst du die Ausdehnung weg, so verschwindet der Körper. Daher wird der Körper auch richtiger Ausdehnung als etwas Ausgedehntes genannt. Die Ausdehnung ist seine einfache Natur [2]). So wie schon Descartes den Körper schlechthin als Raum bezeichnet hatte, so folgte ihm hierin Geulincx [3]) er hielt sich allein an den mathematischen Begriff des Körpers, indem er das Raumerfüllende und die Undurchdringlichkeit des Körpers nur daraus ableitete, daß jeder Raum durch sich selbst erfüllt ist und nicht zwei Räume in demselben Raume sein können [4]). Er zieht aber hieraus weitere Folgerungen. Der Raum ist unendlich und so muß auch der Körper unendlich sein. Die Möglichkeit eines Leeren wird hierdurch ohne Weiteres abgeschnitten [5]). Der Raum ist eins und stetig zusammenhängend, untheilbar, und dies muß daher

---

1) Ib. p. 7 sqq.; p. 28 sq.; met. p. 40 sq.; 107 sqq.; 280. Ebenso wenig soll der Geist als unkörperliche oder immaterielle Substanz, d. h. nur durch ein negatives Attribut erklärt werden.

2) Met. p. 40.

3) Ib. p. 50; comp. phys. p. 14.

4) Met. p. 104 sqq.; comp. phys. p. 27; 29.

5) Met. p. 45; 48; comp. phys. p. 16; 18.

auch vom Körper überhaupt behauptet werden. Die einzelnen Körper aber, welche wir von einander unterscheiden können, müssen wir nicht mit dem Körper überhaupt oder im Allgemeinen verwechseln. Das, was wir einen einzelnen Körper nennen, wird besser nur etwas Körperliches genannt; der Stein ist körperlich, indem er außer seiner Form noch die Eigenschaft eines Körperlichen an sich trägt; aber er ist nicht Körper schlechthin, so wie der Tisch nicht Holz schlechthin, sondern hölzern ist [1]). Die einzelnen Körper bestehen auch nur in der Abstraction, die zwar nicht einen Irrthum, aber doch immer nur einen Theil der Wahrheit enthält [2]). Nehmen wir nun den Körper ohne seine besondern Beziehungen, ohne die Unterscheidungen, welche nur der Abstraction und unserm Denken angehören, in seiner vollen Wahrheit, so haben wir nur einen, durchaus untheilbaren Körper anzuerkennen, welcher die ganze unendliche Welt ist [3]). Der untheilbare Körper, welcher den unendlichen Raum erfüllt, ist der wahre Körper; alle besondern Körper, welche theilbar sind, gehören nur unserer unvollkommenen Denkweise an [4]). Alles in der Körperwelt gehört zum Ganzen. So

---

1) Met. p. 50; 200; annot. maj. p. 69.

2) Met. p. 59 sq.; 67. Abstrahentium non est mendacium.

3) Annot. maj. p. 69; 74. Mundus — — idem est, quod corpus universum. Vollständiger wird die Welt als corpus universum in motu definirt.

4) Met. p. 55. Corpus est divisibile. Hoc est intelligendum de corpore particulari; nam de corpore generaliter sumto intelligi nequaquam potest. Si enim corpus ut sic divideretur, non nisi interjecto vacuo divideretur. Ib. p. 234 sq. Particularia ista corpora reapse non distinguuntur inter se, reapse

wie Descartes gelehrt hatte, daß wir das Beschränkte nicht ohne das Unendliche denken können, so wendete dies Geulincx auch auf die Körperwelt an; du kannst keinen Theil derselben aus ihr herausnehmen; nähmest du eins weg, so fiele das Ganze zusammen [1]. Daher läßt sich Geulincx auch nicht auf die ungenaue Unterscheidung des Descartes zwischen dem Unbestimmten und dem Unendlichen ein, vielmehr ist ihm der Raum unendlich und ohne Theile und die einzelnen körperlichen Dinge sind nicht Theile, sondern nur Arten oder Modificationen der Körperwelt [2]. So wie Geulincx den Körper schlechthin in seinem unbedingten Sein als reinen Raum gedacht wissen will und daher alles Verhältnißmäßige von ihm entfernt hält, so fallen ihm auch die drei Ausmessungen des Raumes für den allgemeinen Körper weg; sie haben ihre Bedeutung nur für die einzelnen körperlichen Dinge [3]. Die Bedeutung dieser Bestimmungen wird man nicht verkennen. Sie gehen darauf aus den Begriff des Körpers, von welchem Descartes die sinnlichen Beschaffenheiten abgelöst hatte, im reinen Lichte des Verstandes auszubilden. Zu diesem Zwecke mußten alle Besonderheiten, alle Schwächen des sinnlichen Daseins von ihm weggenommen werden. Die Nachwirkungen hiervon werden wir bei Spinoza und Malebranche finden. Schon bei Geulincx kün-

---

sunt unum illud simplexque corpus, una illa atque individua extensione (l. extensio), quae quaqua versus in infinitum procurrit. Annot. maj. p. 21.

1) Met. p. 57 sq.

2) Ib. p. 73.

3) Ib. p. 62.

digen sie dadurch sich an, daß er den Beweis dafür, daß Gott nicht als körperlich angesehn werden könne, nicht von dem Leiden, welches in der Theilbarkeit des Körpers liege, hernehmen konnte [1]).

Diesen Satz suchte er aber auf einem andern Wege zu beweisen. Der Körper ist ohne Gedanken, ein unvernünftiges, dummes Ding. Dies ist die größte Unvollkommenheit; sie macht den Körper fast zu nichts. Eine solche Unvollkommenheit können wir Gott nicht beilegen [2]). Damit hängt ein anderer Punkt im Begriff des Körpers zusammen. Schon frühere Philosophen hatten darauf aufmerksam gemacht, daß im Körper, sofern er ohne Bewußtsein seiner Zustände ist, kein Beweggrund zur Thätigkeit liegen könne, daß er daher träge sei. Geulincx glaubte dies auch ohne Rücksicht auf die Gedankenlosigkeit des Körpers beweisen zu können. Wenn er auch abgesonderte Theile im Raume nicht zuließ, so verhinderte ihn dies doch nicht stetig verbundene Theile in ihm anzunehmen. Alle diese Theile sind aber in Ruhe, wenn man die Ausdehnung an sich betrachtet. Denn sie sagt nichts weiter aus als den einen Theil neben dem andern, aber nicht daß der eine Theil von dem andern weg sich bewege. Daher kann dem Körper an sich keine Bewegung

1) Annot. maj. p. 21.

2) L. l. Corpus etiam universum est res bruta, omni destituta cogitatione; hic limitatio, hic imperfectio ejus est; et quidem summa imperfectio brutalitas est. Er streitet hier gegen andere Cartesianer, welche aus der Untheilbarkeit des Körpers überhaupt geschlossen hatten, daß es frei bleibe Gott Ausdehnung oder Körperlichkeit beizulegen. Es scheinen also schon Gedanken, wie sie Spinoza hegte, ihm zu Ohren gekommen zu sein.

zugeschrieben werden. Er hat keine thätige Kraft, sondern nur ein passives Vermögen, welches gestattet, daß der eine Theil von dem andern Theile entfernt werde, und also die Bewegung zuläßt [1]). Hierin liegt nun deutlich vor Augen, warum Geulincx sich für berechtigt hielt seinen Grundsatz, was thut, muß wissen, wie es thut, ohne Beschränkung geltend zu machen. Nur zwei Arten der Dinge erkannte er an, die körperlichen und die geistigen Dinge; diese aber haben im Bewußtsein ihr Wesen und müssen daher auch alles, was sie thun, mit Bewußtsein thun; jene dagegen haben kein Thun, sondern nur ein leidendes Vermögen. Ihnen kommt Bewegung zu; aber Bewegung ist nur ein Leiden; es ist ebenso falsch Bewegung für Handlung zu halten, als das sinnliche Bild mit der Idee zu verwechseln [2]). Die Körper theilen einander Bewegung mit; das heißt aber nicht Bewegung machen, wenn die Bewegung nur von dem einen auf den andern Körper übergeht und der eine so viel von der Bewegung verliert, als der andere gewinnt [3]). Deswegen schließt sich an die Sätze, welche dem Körper die Kraft zu thun und zu bewegen absprechen, die Lehre an, daß der Körper vom Geist bewegt werden müsse,

---

1) Comp. phys. p. 102 sqq. Corpus motum a se habere non potest. Corpus enim praeter extensionem nihil dicit; extensio autem tantum dicit partem apud partem, non vero eandem partem ab eadem parte, hoc enim dicit motus; igitur in natura corporis nulla apparet vis, qua moveat, sed tantum aliqua vis passiva, qua moveatur. Met. p. 84; Annot. maj. p. 80.

2) Met. p. 179.

3) Ib. p. 121; 124.

wenn überhaupt Bewegung ihm zukommen soll [1]. Man wird hierin nur eine folgerichtige Ausführung der Cartesianischen Grundsätze finden können.

Es ließen sich aber auch noch andere Folgerungen aus dem Gegensatze zwischen körperlicher und geistiger Substanz ziehen. Geulincx findet es ungemein schwierig beide mit einander in Verbindung zu bringen. Wenn er auch vom Bewußtsein unser selbst ausgehend davon überzeugt ist, daß wir viele Veränderungen unserer Gedanken erleiden, welche von außen kommen; wenn er auch aus der großen Mannigfaltigkeit dieser Gedanken schließt, daß sie wenigstens unmittelbar von einem einfachen Geiste nicht kommen können, und glaubt auf das klarste sich bewußt zu sein, daß sie von einem Körper uns erregt werden und abhängig sind von der Bewegung, welche den Wechsel mannigfaltiger Erscheinungen in der Körperwelt hervorbringt [2]; so verbietet doch die durchgängige Verschiedenheit zwischen körperlicher und geistiger Substanz dem Gedanken Raum zu geben, daß ein Körper Ursache von Bewegungen oder gar von Gedankenveränderungen in unserm Geiste sein könnte. Wenn auch Körper auf einanderstoßen, so stoßen sie doch niemals auf mich; sie bewegen sich nur im Raume, wo ich nicht bin, weil einen Raum einzunehmen mit meinem denkenden und einfachen Wesen sich nicht verträgt. Die Lehre vom Sitze der Seele

1) Comp. phys. p. 107. Si corpus movendum est, movendum est a mente. Non potest enim a se moveri; — — extra corpus vero nihil est praeter mentem; igitur si motus ponendus est, ponendus est a mente. Met. p. 85.

2) Met. p. 28; 30; 34.

im Gehirn oder in einem andern Theile des Leibes kann man nicht im eigentlichen Sinn der Worte behaupten. Daß die Seele im Leibe sei, kann nichts anders heißen, als sie übe Wirkungen auf ihn aus und leide etwas von ihm [1]). Daher wird auch im eigentlichen Sinne die Verbindung des Körpers und des Geistes zur Einheit des Menschen geleugnet, so wie überhaupt für eine jede Substanz ihre Verbindung mit einer andern nicht wesentlich ist, und nur von einer andern verbindenden Kraft abhängt. Deswegen geht auch das, was wir Verbindung oder Trennung des Geistes und des Körpers nennen ohne ihr Wollen und ohne ihr Zuthun vor sich [2]). Stellt es sich hiernach schon ganz im Allgemeinen als unmöglich dar, daß der Körper auf den Geist wirken könne, so erhellt dies noch mehr, wenn dabei Rücksicht auf die Wirkungen und Ursachen genommen wird, welche man im Verkehr des Körpers mit dem Geiste anzunehmen pflegt. Der Körper soll in mir Empfindungen hervorbringen; aber nicht einmal in sich kann er dergleichen bewirken, viel weniger in mir. Gedanken soll der Körper in uns erre-

---

1) Ib. p. 32 sq. Etiamsi enim inter se occurrant corpora, certe tamen non incurrunt in me. Ego partium omnium expers res sum. — — Et qui incursus fict in id, quod partes nullas habet? — — Ubi ergo non proprie versor inter corpora, nullum ibi locum, nullum spatium occupo; quantillum occuparem, extensus essem et totidem haberem partes secundum molem, quot habet tale spatium. Annot. maj. p. 150 sq. Mens nostra proprie nullum locum occupat, unde si proprie loquendum sit, non magis est in cerebro, quam in calcaneo. Disp. de conario sensus p. 254 sq.

2) Met. p. 35 sq.

gen; da er aber keine Gedanken hat, ist er hierzu völlig unfähig; nur ein denkendes Ding kann Gedanken hervorbringen. Dem Körper kommen Bewegungen zu; wenn nun auch, das Unmögliche gesetzt, solche Bewegungen auf unsern Geist übergingen, würden sie Empfindungen oder Gedanken sein? Zwischen Bewegungen und Empfindungen oder Gedanken findet gar kein Verhältniß statt. Bewegtwerden und die sinnlichen Beschaffenheiten empfinden oder denken sind ganz verschiedene Dinge [1]). Mein Auge reflectirt die Bilder der sichtbaren Dinge wie ein Spiegel; aber der Spiegel sieht nicht; ebenso wenig kann die Außenwelt ihr Bild in mich einführen; sie bringt es weiter nicht als bis zu meinem Körper; da aber verläßt sie es und nur eine höhere Kraft kann es in meinen Geist hineintragen [2]).

Ebenso wenig wie dem Körper zugeschrieben werden kann, daß er Veränderungen in unserer Seele hervorbringt, kann unserer Seele zugeschrieben werden, daß sie unsern Körper bewege. Zwar auf das klarste sind wir uns bewußt, daß unsere Glieder bewegt werden, weil wir ihre Bewegung wollen; aber wir wissen doch nicht, wie dies geschehe; und wenn wir selbst unsere Glieder bewegten, würden wir dies unmittelbar wissen und nicht erst durch Kenntniß der Anatomie lernen müssen, wie sich die Bewegungen unseres Leibes vollziehn. Es kommt hinzu, daß mein Wille den Körper zu bewegen ganz der-

---

1) Met. p. 29; 32 sq.; annot. maj. p. 151 sq.

2) Eth. p. 125 sqq.; p. 133. Mundus, quem specto, speciem suam, qua spectatur a me, ingerere mihi non potest; appellit eam ad corpus meum atque ibi destituit; quod ulterius eam in ipsum et mentem meam subvehit, numen est.

selbe bleiben und es doch geschehn kann, daß meine Glieder sich nicht regen [1]. Was ich thue, bleibt allein an mir haften; die Thätigkeiten, welche ich hervorbringe, meine Gedanken, meine Begehrungen, gehen allein in mir vor; außer mir kann ich nichts bewirken. Die Verbindung meiner Gedanken und meiner Begehrungen mit den Bewegungen der Körperwelt steht nicht in meiner Macht; nur von einem andern kann sie hervorgebracht werden, wie daraus am deutlichsten hervorgeht, daß ich weder über meine Geburt noch über meinen Tod Herr bin [2].

Es muß auffallen, daß Geulincx aus dem Gegensatze zwischen Körper und Geist nicht eben so stark die Unmöglichkeit ableitet, daß der Geist auf den Körper wirke, wie er die Unmöglichkeit der umgekehrten Wirkungsweise nachgewiesen hatte. Der Grund hiervon liegt aber darin, daß er sich vorbehalten hat Gott, welchen er als einen Geist sich denkt, eine Wirkung auf die Körperwelt ausüben zu lassen. Hierbei äußert er zwar öfters, daß nur in einer unaussprechlichen, unbegreiflichen, unsere Fassungskraft übersteigenden Weise die Verbindung zwischen Geist und Körper hergestellt werde [3]; aber ein Widerspruch mit den Grundsätzen der Wissenschaft soll in ihr doch nicht liegen. Man wird hierbei berücksichtigen müssen, daß der Grundsatz, was etwas macht, muß wissen, wie es macht, zwar dem Körper, aber nicht dem Geiste alle

---

1) Comp. phys. p. 110. Nos corpora nostra non movere; si moveremus, sciremus utique, quomodo moveremus, at hoc profundissime nescimus. Ib. p. 223; eth. p. 112 sqq.

2) Met. p. 36; eth. p. 121.

3) Annot. maj. p. 23 sq.; p. 152.

Macht abspricht. Darauf beruht die höhere Würde des Geistes. Diese benutzt nun Geulincx in ähnlicher Weise wie Descartes, um Gott vieles, was er ihm in förmlicher Weise abspricht, in höherer Weise, d. h. als wirkender Ursache beizulegen. So kommt ihm Ausdehnung nicht in förmlicher Weise zu; aber in höherer Weise enthält er sie doch in seiner schöpferischen Kraft, so wie der Baumeister das Haus zwar nicht förmlich enthält, aber doch in höherer Weise, weil er die Macht besitzt es herzustellen [1]). Wir müssen uns nur nicht das Wirken Gottes denken wie das Schaffen eines menschlichen Künstlers, der seine Bewegung und seine Werkzeuge zur Arbeit gebraucht und daher schon im Raum gedacht wird, so wird es keine Schwierigkeit machen Gott als Schöpfer der Körperwelt zu denken; denn die Körperwelt schaffen heißt nichts anderes als ihr ihre Grenzen setzen, ihre Gesetze geben und ausführen; hierin allein besteht die Körperwelt und alles dies kann nur das Werk eines Geistes sein [2]). Wir werden uns hierbei daran zu erinnern haben, daß Geulincx nach Cartesianischer Weise den Körper doch im-

1) Annot. maj. p. 19 sq. Etiamsi autem mens etiam limitari videatur ad extensionem (nec enim in extensionem incurrit seu non est extensa), tamen hoc tantum verum est formaliter, eminenter enim mens etiam in extensionem admittitur. Et nota, proprium esse menti eminenter aliquid continere; nam corpus nihil eminenter continet, cum nihil efficere possit, sed tantum pati. Vergl. ib. p. 10.

2) Ib. p. 19. Facile intelligemus spatium a deo creatum esse hoc ipso, quo limes positus est ejus essentiae, hoc ipso, quo regulas aliquas sequitur, quae non nisi in mente dictante easdemque exsequente et ratas esse jubente, adeoque totam spatii essentiam efficiente inveniri possunt. Met. p. 43; 151.

mer nur im Vergleich mit dem Geiste als ein Sein niederes Grades angesehn wissen wollte. Dies gestaltet sich nun in seinen Gedanken dahin, daß der Körper nur als eine Wirkung des göttlichen Geistes sich darstellt.

Die Lehre von der Schöpfung der Körperwelt hat ihm eben diesen Sinn. Sie ergiebt sich daraus, daß wir ein Erstes annehmen müssen, welches von sich und ewig ist, daß aber der Körper nicht von sich und ewig sein kann, weil er als ein gedankenloses Ding weder sich noch anderes machen kann. Ohne Gesetze kann er nicht gedacht werden und seine Gesetze hat er nicht von sich, sondern nur ein Geist kann sie geben [1]). Dabei streitet Geulincx gegen die Erklärung des Ewigen, als wäre es das, was vor aller Zeit ist. Die Zeit nemlich kann nicht von Ewigkeit sein, weil sie einen Anfang haben muß; sie entspringt aus der Bewegung; die Bewegung aber setzt einen Körper voraus, und wenn daher alles, was vor der Bewegung und der Zeit ist, ewig wäre, so würde der Körper ewig sein [2]). Aus diesem Grunde schließt er sich auch der Cartesianischen Formel nicht an, daß Gott die Körperwelt zugleich mit ihrer Bewegung geschaffen habe; denn erst mußte der Körper sein, erst dann konnte er bewegt werden und jede Bewegung kann sich nur im Abflusse der Zeit vollziehn. Er lehrt dagegen, die Welt sei geschaffen worden nur mit dem Principe der Bewegung, d. h. so, daß sie bewegt werden konnte, aber nicht sogleich in wirklicher Bewegung war [3]). Das Geschaffen-

1) Met. p. 42 sqq.
2) Ib. p. 85; 92.
3) Annot. maj. p. 81.

sein der Dinge bezeichnet ihm aber auch nur ihre Abhängigkeit von Gott; der Zusatz, daß sie aus dem Nichts geschaffen worden, scheint ihm müßig; und das Schaffen Gottes heißt nichts anderes, als daß er vor den Dingen ist, welche er schafft, und ihnen die Regeln ihres Seins durch seinen Willen festsetzt [1]). Da nun die Körperwelt von Gott geschaffen ist, so muß auch die Geisterwelt, so weit sie von der Körperwelt abhängig ist, nicht minder geschaffen sein. Daher können wir den menschlichen Geist nicht für ewig ansehn. In seiner Geburt und seinem Tode, in der Entstehung der sinnlichen Vorstellungen, welche seiner Verbindung mit dem Körper folgen, verhält er sich ganz so gedankenlos, wie der Körper, und setzt daher auch eine von ihm verschiedene wirkende Ursache voraus, welche wissend und wollend alles dies in ihm hervorbringt [2]).

So wie Gott die Körperwelt geschaffen hat, so bewegt er sie auch. Nur ein unendlicher Geist kann dies vollbringen; denn mit unendlicher Kraft hängt die ganze Körperwelt zusammen, ein jeder Theil mit dem andern und unendliche Theile in einem jeden Körper. Bewegen aber heißt theilen, die eine Masse des Körpers von der andern entfernen, so daß auch die Theilbarkeit der Körperwelt mit ihrer Beweglichkeit zusammenfällt [3]). Jede Bewegung in ihr muß auf das unendliche Ganze sich erstrecken, weil die Körperwelt eins ist, und kann daher

1) Met. p. 152.
2) Ib. p. 26; 44; 152.
3) Ib. p. 82.

auch nur durch die unendliche Kraft eines Geistes vollführt werden [1]). So können wir nur von Gott die Bewegung herleiten; er ist nicht allein der erste, sondern auch der einzige Beweger, der Beweger schlechthin. Weder ein Körper, noch unser Geist, wie wir sahen, können bewegen [2]). Nach seinem allmächtigen Willen bringt Gott Bewegung und die Gesetze der Bewegung hervor. Er hat diese nun allerdings so geordnet, daß von dem einen Körper die Bewegung auf den andern übergeht und der erstere so viel Bewegung verliert, als der andere erhält und daher immer dasselbe Maß der Bewegung in der Körperwelt bleibt; aber Geulincx will doch dieses Gesetz nicht, wie Descartes, aus der Unveränderlichkeit Gottes ableiten; dagegen streitet, daß doch ursprünglich keine Bewegung in der Körperwelt war; er sieht daher in jenem Gesetze nur eine physische Hypothese, welche aus den Erscheinungen entnommen werde. Sie ergiebt sich nicht aus dem Grundsatze, daß nichts vergehe und nichts entstehe, welcher nur von den Substanzen gilt, aber nicht von den Weisen des Seins, zu welchen die Bewegung gehört. Nur weil die Erscheinungen nicht anders erklärt werden können als unter jener Voraussetzung, haben wir ihr beizustimmen [3]). Durch sie wird das Wunder ausgeschlossen; doch bedingt sich Geulincx aus, daß auch nur der gewöhnliche Weg der Natur durch sie bezeichnet werde. Die Annahme der Wunder soll aber auch der Folgerichtigkeit

1) Ib. 126 sqq.; comp. phys. p. 111 sqq.; 130 sq.; annot. maj. p. 80.

2) Met. p. 123; annot. maj. p. 80 sq.; comp. phys. p. 143 sq.

3) Comp. phys. p. 132 sqq.; annot. maj. p. 81 sq.

und Unwandelbarkeit Gottes keinen Abbruch thun [1]). Für Geulincx liegen diese Gebiete der physischen und der theologischen Forschung weit auseinander. In der Physik will er, wie Descartes, nur die Gesetze der Mechanik gelten lassen; in der Theologie würde es auf Zwecke Gottes ankommen. Dergleichen aber würden wir in der Natur vergeblich suchen. Zwar so viel wüßten wir, daß Gott alles auf die letzte Ursache, auf das Gute oder auf sich zurückbeziehe; Gott ist der Zweck aller Dinge; aber die Erklärungen in der Naturwissenschaft aus den Zwecken der Dinge gingen nur auf ihren Nutzen, und einer solchen Nützlichkeitslehre ist Geulincx durchaus abgeneigt. In der Welt folgt alles den allgemeinen Gesetzen, welche Gott in die Bewegung der Körper gelegt hat; anzunehmen, daß Gott dabei für die Bequemlichkeit der einzelnen Dinge gesorgt haben sollte, würde ihm eine niedrige, nur der sinnlichen Lust fröhnende Denkweise zu verrathen scheinen [2]).

Aus allen diesen Lehren sehen wir, daß Geulincx die Abhängigkeit der Körperwelt von Gott eben so streng festhält, wie die innige Vereinigung unseres Geistes mit Gottes Geiste. Hierin wird er denn auch das Mittel finden beide mit einander in Verbindung zu setzen. Doch ist seine Ausdrucksweise über diesen Punkt nicht überall gleichmäßig. Wenn er ausgeht von dem ursprünglichen Be-

---

1) Annot. maj. p. 82 sq.

2) Mit dem Zweck wird folgerichtig auch die Harmonie und Schönheit der Welt zusammengestellt; daß dergleichen in der Welt sich finde, soll nicht geleugnet werden, aber die Gründe der Naturforschung sollen wir daraus nicht entnehmen. Annot. maj. p. 25 sq.; log. p. 472; quodlib. p. 8.

wußtsein mannigfaltiger Empfindungen in uns und nach der Ursache derselben fragt, so macht er geltend, daß Gott nicht unmittelbar sie in uns hervorbringen könne, weil sein einfaches Wesen dem widerstreite; eben so wenig könne er auch unser einfaches Wesen hierzu gebrauchen; daher müsse Gott durch Dazwischenkunft des mannigfaltig beweglichen Körpers die sinnlichen Empfindungen in uns erregen [1]). Damit stimmt überein, daß unsere Empfindungen zeitlich sind und daß die Zeit ohne die Bewegung des Körpers nicht sein würde. Es wird daher angenommen, daß Gott eines körperlichen Werkzeuges bedürfe um in uns die sinnliche Empfindung zu bewirken [2]). Diese Vorstellungsweise scheint ihm jedoch zu grober Art; er meint daher auch wohl, Gott bedürfe keines Werkzeuges; er errege die sinnlichen Empfindungen in uns in einer unbegreiflichen Art; und Geulincx verlangt nun ihre Beziehung auf den Körper nur, damit in ihnen etwas Wahres sich uns darstelle und Gott uns nicht betrüge [3]). Er stellt sich nun eine doppelte Welt in uns vor, die eine in unsern Ideen, welche aber kein wirkliches Sein aussagen, die ideale Welt ohne besondere sinnliche Beschaffenheiten,

---

1) Met. p. 28. Non excitat eas autem mediante me ipso, quia cogitationes sunt diversae et ego sum res simplex, a qua diversae cogitationes emanare non possunt, non se ipso, quia est aeque simplex ac ego; restat ergo tertium, cujus interventu hoc faciat, quodque variarum mutationum capax esse debet, — — illudque est extensum, quod potest variari.

2) Ib. p. 90 sq. Necessum ergo est, ut instrumento diversimode affecto utatur.

3) Comp. phys. p. 123 sqq. Deus se solo non videtur illas perceptiones nobis immittere; non apparet enim, quo pacto hoc faceret sine deceptione nostri.

die andere die Welt unserer sinnlichen Vorstellungen; beide hat Gott in uns gemacht, durch unsere sinnlichen Empfindungen aber uns anzeigen wollen, daß etwas Wirkliches außer uns ihnen entspreche [1]). So viel ist gewiß, daß zwischen der Körperwelt und unsern Gedanken kein unmittelbarer Zusammenhang stattfindet. Der Körper ist nur ein Werkzeug, an sich durchaus ungeeignet etwas in meinem Geiste hervorzubringen; er ist nicht Ursache meiner Empfindungen [2]). Ebenso wenig kann mein Geist in der Körperwelt etwas wirken. Ich erfahre zwar, daß nach dem Gebote meines Willens Bewegungen vorgehen in dem Körper, welchen ich den meinigen nenne; aber ich selbst bringe diese Bewegungen nicht hervor. Diesen Körper nenne ich den meinigen, weil ich erfahre, daß die Veränderungen, welche in ihm vorkommen, mit meinen Gedanken und Begehrungen zusammenhängen; aber immer ist es eine andere Ursache, welche meine Gedanken und Begehrungen mit seinen Bewegungen in Verbindung setzt [3]). Wir haben einen solchen Körper zu unserm Gebrauch, üben über ihn eine gewisse Herrschaft, aber nur Gottes Wille verleiht sie uns und trägt Bewegungen, welche wir wollen, auf ihn über, da wir sie in keiner Weise zu bewirken vermöchten [4]). Um dies Verhältniß

1) Met. p. 120 sq.

2) Ib. p. 28; 33.

3) Ib. p. 34. Hoc igitur voco corpus meum, a quo ego sic patior (non enim proprie ab eo patior, sed a causa, quae tali instrumento utitur — —) et in quod ago quodammodo; nec enim vere in illud ago, sed ad arbitrium voluntatis meae quaedam subinde partes in corpore meo moventur, non quidem a me, sed a motore.

4) Comp. phys. p. 201 sqq.

zwischen Körper und Geist zu bezeichnen, bedient sich Geulincx gewöhnlich der Formel, welche wir schon bei andern Philosophen gefunden haben, daß nur bei Gelegenheit (occasione) der geistigen Veränderungen auch körperliche Veränderungen und umgekehrt einträten [1]). Auf den unerforschlichen Willen Gottes wird diese Übereinstimmung der Körperwelt und der Geisterwelt zurückgeführt; seine Vorsehung hat sie geordnet; ohne sie würden wir nichts in dieser Welt hervorbringen können. Mein Wille bringt nicht die Bewegung, die Bewegung bringt nicht meinen Willen hervor; aber beide sind wie zwei Uhren, welche unabhängig von einander, doch immer in Übereinstimmung bleiben, weil beide nach demselben Sonnenlaufe sich richten. Die unaussprechliche Kunst des höchsten Meisters hat sie verbunden und erhält sie in gleichem Laufe, nach gleichem Gesetze, so daß sie niemals von einander abweichen können [2]).

---

1) Met. p. 34. Illud vero corpus meum est, occasione cujus variae illae perceptiones in me suboriuntur, quae a me non pendent. Ib. p. 121. Priorem autem mundum voluit deus esse occasionem posterioris. Ib. p. 169. Occasio aliqua instrumentalis. Comp. phys. p. 124.

2) Disp. de humil. p. 328. Obstupesce ergo, cum haec sic animadvertis, cum vides a deo haec ita moveri et corporis ejusque membrorum motum ad arbitrium voluntatis nostrae dirigi idque ita ab ejus providentia temperatum esse. Eth. p. 124 not. Qui motum indidit materiae et leges ei dixit, is idem voluntatem meam formavit, itaque has res diversissimas — — inter se devinxit, ut, cum voluntas mea vellet, motus talis adesset, et contra, cum motus adesset, voluntas eum vellet, sine ulla alterius in alterum causalitate vel influxu; sicut duobus horologiis rite inter se et ad solis diurnum cursum quadratis — — propter meram dependentiam, qua utrumque ab eadem

Dies ist die erste Gestalt, in welcher die Lehre von den gelegentlichen Ursachen sich ausgebildet hat. Sie bot ein Auskunftsmittel dar um die Schwierigkeiten zu ebnen, welche die Cartesianische Lehre durch völlige Trennung der körperlichen und der geistigen Substanz geschaffen hatte. Geulincx trennt beide Arten der Substanz auf das strengste. Die körperlichen Substanzen vereinigt er unter sich durch den allgemeinen Zusammenhang, in welchem alle ausgedehnten Dinge im Raume stehen; sie bilden ihm die Einheit der Welt, unter welcher er nur die Körperwelt versteht. Für die geistigen Substanzen findet er keinen solchen Zusammenhang in der Welt; wir haben aber gesehn, daß er sie als Theile Gottes betrachtet; in ihm haben sie eine übernatürliche Vereinigung, werden aber in dieser auch nicht als Geschöpfe betrachtet werden dürfen. Geschöpfe sind die Geister nur, sofern sie mit der Körperwelt in Verbindung stehen. Hierin liegt etwas Unbegreifliches, wie Geulincx zugesteht. Nur zwei Substanzen nimmt er nun an, eine geschaffene, die Körperwelt, und eine schöpferische, Gott; außer diesen beiden für sich bestehenden, einzelnen Dingen giebt es nur Weisen des Daseins, welche wir nur in abstracter Weise als unselbständige Allgemeinheiten auffassen. In ihnen haben wir die Wirkungsweisen Gottes zu sehn, welche wir nicht begreifen können, da wir auf die Erkenntniß seines Seins beschränkt sind [1]. In diesen Wirkungsweisen Gottes müs-

---

arte et simili industria constitutum est. Desselben Gleichnisses bediente sich Leibniz um seine Lehre von der prästabilirten Harmonie zu veranschaulichen.

1) Met. p. 240. Cum enim esse (sc. dei) optimum (l. optime)

sen wir alsdann auch das Mittel sehen, durch welches Körperwelt und Geisterwelt in Übereinstimmung erhalten werden.

Aber freilich dieses Mittel weist uns in der Erklärung der Dinge nicht allein auf etwas Unbegreifliches an, sondern gefährdet auch die Selbständigkeit des Geistes und sein freies Handeln. Über diesen Punkt spricht sich Geulincx ohne Rückhalt aus. In der Körperwelt kannst du nicht wirken; darüber kann kein Zweifel sein. Alle deine Willensacte gehn auf sie nur über, wenn es Gott gefällt; nicht du vollbringst etwas in ihr, sondern nur in Veranlassung deines Willens kann es Gott gefallen in ihr etwas hervorzubringen, was deinem Willen entspricht. In deinem geistigen Leben jedoch glaubst du frei schalten zu können. Es ist wahr, der Körper hat keine Gewalt über dich, wenn es nicht Gott gestattet, der freilich vermittelst des Körpers leidende Zustände, Empfindungen und sinnliche Begehrungen auch ohne dein Zuthun in dir hervorbringt. Solltest du aber auch von allen solchen Verwicklungen mit der Körperwelt befreit werden, solltest du auch nach dem Tode nichts mit der Körperwelt Zusammenhängendes zu leiden haben, du bleibst doch immer in der Gewalt Gottes [1]. Wer von uns Menschen sein Wesen erkannt

---

intelligamus, modos tamen ejus, quibus et est et operatur, ignorare plerumque cogimur. — — Videmus itaque duas res singulares, mentem inquam atque corpus, creditas hactenus ut universales; illam (creatorem), — — hoc vero creaturam, tum modos utriusque varie abstractas (l. abstractos) universalia suppeditare. In den äußerst nachlässigen Abdruck der Metaphysik habe ich creatorem nach illam aus Muthmaßung eingeschoben.

1) Disp. de humil. p. 327. Corporis exuviis solutus liber

hat, der weiß, daß er immer und ohne Ausnahme ein Sklav Gottes ist [1]). Wir haben gesehn, daß Geulincx die Geister der Menschen nur als Weisen des göttlichen Geistes, nicht als wahre, für sich bestehende Dinge betrachten wollte. Von Gott haben wir unser Sein und unser Wissen; er ist unser Vater und unser Lehrer; die Menschen, welche wir Väter oder Lehrer nennen, bieten nur die Gelegenheit unserer Geburt und unseres Lernens dar; in Wahrheit aber schöpfen wir unsere Erkenntniß nur aus der uns angebornen Wissenschaft, welche Gott in uns gelegt hat [2]). So sind wir in allem unserm Sein, Denken und Wollen von Gott abhängig.

Mit dieser Abhängigkeit jedoch sollen wir die Freiheit unseres Willens nicht für unvereinbar halten. Er glaubt sie besonders deswegen vertheidigen zu müssen, weil wir sonst Gott zum Urheber der Sünde machen würden [3]). Er will deswegen auch, daß wir von den leidenden Empfindungen des Geistes, welche nach Gottes Anordnung uns unwillkürlich treffen, unsere Leidenschaften unterscheiden; denn diese entstehen erst, wenn wir den unwillkürlichen sinnlichen Eindrücken oder Vorstellungen unser Begehren und unsere Neigung zuwenden [4]). Über diese

---

non es censendus, manet dei potestas et jus, quo te possidet, non tu manumissus es aut jure aliquo gaudes, dei adhuc et semper manes.

1) Ib. p. 325. Inspiciendo ergo nos ipsos — — invenimus servos nos esse, nec id simpliciter vel ad tempus aliquod, sed essentialiter et semper.

2) Met. p. 112 sq.

3) Eth. p. 32 sq.

4) Annot. maj. p. 153 sq.; eth. p. 37 sq.

Dinge ist jedoch Geulincx nur kurz; eine weitere Untersuchung lehnt er ab, weil sie nicht der Philosophie, sondern der Theologie angehöre. Ihm ist es ein Räthsel, wie die Allmacht Gottes mit der Sünde, wie seine Vorherbestimmung aller Dinge mit der Freiheit unseres Willens sich vereinigen lasse. Für diese Fragen gilt ihm die Vorsichtsregel, daß wir das Unendliche nicht erforschen sollen [1]. Er hält sich an die Thatsachen, daß wir sowohl freien Willen, als auch die Idee Gottes in uns finden; er beruft sich auf die Schranken unseres Verstandes und die Unbegreiflichkeit Gottes, wenn er nicht einsieht, wie beide Thatsachen mit einander sich vereinigen lassen. Eine besondere Sorge macht ihm dabei wohl noch, wie es die Weisheit Gottes habe gestatten können, daß nicht allein sinnliche Vorstellungen, sondern auch Neigungen zu ihnen oder Leidenschaften in uns ohne unser Zuthun sich zu ergeben scheinen; aber alles dies schiebt er darauf zurück, daß wir als Kinder geboren werden, welche des richtigen Urtheils entbehren, daß sich daher Gewohnheiten und Neigungen, eine Liebe zu den besondern Dingen in uns ausbilden und daß wir alles dies eben so wenig wie den Schein der Sinne von uns ablehnen können, wenn wir gleich das Trügerische darin erkannt haben. Hierin sieht er die Erbsünde [2]. Wenn er aber weiter bedrängt wird zu sagen, wie Gott eine solche Liebe zu den besondern Dingen in uns habe zulassen können, welche Gottes Willen zuwider sei, weil wir nur Gott lieben sollen, so verweist er

1) Annot. maj. p. 31.

2) Met. p. 167 sqq. Sie dürfe nicht als ein habitus gedacht werden, weil unser Geist purus actus sei.

uns auf die erste Sünde unserer Stammeltern und auf die Platonische Lehre, daß wir erst durch die Sünde der Menschen unter die Botmäßigkeit des Körpers gekommen wären. Doch gelten ihm diese Lehren als etwas, was den Untersuchungen der Theologie vorbehalten werden müsse [1]).

Wir sehen hieraus, daß seine metaphysischen Lehren doch auf einem verborgenen Hintergrund sich stützen. Die Absonderung der Philosophie von der Theologie scheint ihm nothwendig, weil das natürliche Licht, welchem die erstere folgt, seine unübersteiglichen Schranken hat. Zwar etwas tiefer als Descartes dringt er in die Untersuchung des Unendlichen ein; aber es ganz durchschauen zu wollen nimmt er sich nicht heraus. Wenn er etwas mehr als sein Lehrer über dasselbe sagen zu müssen glaubt, so beruht dies hauptsächlich darauf, daß er die Verbindung des Körpers und des Geistes nicht aus der Natur beider erklären kann und deswegen Gottes Macht in beiden zu ihr zu Hülfe rufen muß, daß er überdies davon durchdrungen ist, daß Gott alles in unbeschränkter Weise in sich enthalte, was in den beschränkten Geistern und in der Körperwelt nur in unvollkommener Weise vorhanden ist. Was nun die Geisterwelt betrifft, so wird er hierdurch dazu geführt alle endlichen Geister nur als beschränkte Weisen in dem unendlichen Geiste Gottes zu denken, so wie er alle besondere Körper nur als Theile der ganzen Körperwelt sich dachte. Daß ihn hierbei eine Vergleichung der Geisterwelt mit der Körperwelt leitet,

2) Annot. maj. p. 48; eth. p. 329.

bemerkt er selbst; so wie in dieser keine Absonderung d
einen Körpers von dem andern stattfindet, sondern n
wir in unserer abstracten Auffassungsweise die Theile d
Körperwelt von einander unterscheiden, so soll auch
der Geisterwelt alles in den einen unendlichen Geist z
sammenfließen[1]. Er beachtet hierbei nicht, daß die ge
stigen Dinge durch ihr Selbstbewußtsein und die Sel
ständigkeit ihres Denkens ohne Zuthun unserer Auffa
sungsweise sich von einander absondern. Aber es ist d
Weise dieser Zeiten in der Betrachtung der körperlich
Natur vorherschend zu weilen und aus ihr Aufschluß au
über das Geistige ziehen zu wollen; auch Geulincr h
dieser Richtung seiner Zeit nicht widerstehen können. (
betrachtet daher Gott als den unendlichen Geist, in we
chem die endlichen Geister der Menschen ohne Unterschi
ihren Ort haben und gleichsam zusammengeflossen sin
weil kein Leeres sie scheidet. Noch einen Punkt müss
wir hierbei erwähnen, welcher auch für den Zusamme
hang der Lehren in der Cartesianischen Schule nicht u
erheblich ist. Wenn von der Schöpfung der Welt d
Rede ist, findet er es nöthig Verstand und Willen Go
tes zu unterscheiden; Gottes Denken genügt nicht zur He
vorbringung der Welt, mit seinem Willen dagegen
das Vollbringen in einer unaussprechlichen Weise ver
nigt[2]. Wenn er aber bedenkt, wie Gottes Geist n

1) Met. p. 116. Clariora haec evadent ex corporis compar
tione simpliciter et corporum secundum quid seu corporu
particularium. Hierbei beruft er sich auf Met. p. 238 sq., wo di
weitläuftiger auseinandergesetzt ist.

1) Met. p. 115 sq.

dadurch unendlich sein kann, daß alle Unterschiede der endlichen Weisen des geistigen Seins in ihm zusammengehn, weil sie sonst nur wie einzelne Körper einander gegenseitig beschränken würden, so findet er auch den Unterschied zwischen Verstand und Willen in Gott bedenklich. Er fügt daher hinzu, dieser Unterschied beruhe doch nur auf unserer Denkweise; in Gott seien Verstand und Wille eins [1]. Daher findet er nur in der Vernunft, welche Verstand und Willen umfaßt, den wahren Kern des geistigen Wesens, welchen wir Gott zuzuschreiben haben und durch welchen wir göttlicher Art sind [2]. Deswegen liegt ihm auch in der Vernunftlosigkeit (brutalitas) des Körpers der zwingende Grund die körperliche Welt als das Geschöpf Gottes von Gott zu unterscheiden. Aber auch diesen Unterschied zwischen Gott und seinem Geschöpf gesteht er doch nur unter der Bedingung zu, daß dadurch keine Beschränkung des Seins Gottes gesetzt werde; wir erfüllen dieselbe durch die Erkenntniß, daß alles, was in den Geschöpfen wahr und vollkommen ist, auch in Gott entweder wirklich oder in höherer Weise enthalten sei [3].

---

1) Annot. maj. p. 22. Vult etiam deus sine modo, neque voluntas ejus ad intellectum terminatur, aut contra; cumque nos intellectum et voluntatem in deo distinguimus, pertinet haec distinctio ad modos considerandi nostros. — — In deo enim nulla possunt esse inter se distincta, — — nam distincta ad se invicem limitantur ac sic imperfectionem aliquam involvunt.

2) Log. p. 506. Rationem esse veram imaginem divinitatis, cui cum probe conformamur animo et mente, jam bene rationales, jam boni homines et, quantum nobis datum est, divi sumus. Eth. p. 20; 322. Ratio autem est lex et imago dei in mentibus nostris.

3) Annot. maj. p. 22. Licet autem deus a creaturis distin-

Die Vernunft, das Göttliche in unserm Geiste pflegen, soll nun die Aufgabe unseres sittlichen Lebe sein. Geulincx zeichnet sich dadurch vor dem Descart und vielen Cartesianern aus, daß er der Ethik eine au führliche Untersuchung zugewendet hat. Sie ist selb sehr einfach und tritt nur als eine Anwendung der m taphysischen Grundsätze auf. Nachdem Geulincx in sei Metaphysik auseinandergesetzt hat, daß wir im Lebe und Wirken nichts ohne den Willen Gottes erfahr welcher Herr ist über Leben und Tod, daß selbst die Wa heit unserer Wissenschaft nicht in unserer Macht steht, d alles uns genommen werden kann außer Gott [1], find er hierin den obersten Grundsatz seiner Sittenlehre, w du nichts vermagst, da möge auch nichts [2]. Seine Eth ist in der That nichts weiter als eine Auseinandersetzu dieses Grundsatzes.

Er giebt sie in der Gestalt einer Tugendlehre. D Tugend erklärt er als die einzige Liebe der rechten Ve nunft [3]. In dieser Erklärung scheinen ihm noch zu Zusätze überflüssig. Daß die tugendhafte Liebe nur a die rechte Vernunft gehn solle, ist zwar richtig, und w oft etwas für Vernunft gehalten wird, was nicht Vernu ist, könnte dieser Zusatz beliebt werden; aber in Wahrh

gnatur, non tamen ad illas limitari intelligitur, cum quidqu hae in se habent verae et perfectae naturae, totum id ille si formaliter aut eminenter vindicet.

1) Met. p. 36; 89. Omnia itaque a nobis possunt aufe praeter solum deum.

2) Ib. p. 37. Ubi nihil vales, ibi nihil velis.

3) Eth. p. 9. Ethica versatur circa virtutem. Virtus e rectae rationis amor unicus.

ist doch die Vernunft immer recht und es ist müßig sie noch besonders als die rechte Vernunft zu bezeichnen [1]. Auch daß die tugendhafte Liebe einzig auf die Vernunft gerichtet sei, enthält einen entbehrlichen Zusatz, der nur zur Abwehr falscher Meinungen gemacht wird, denn wer die Vernunft wahrhaft liebt, kann auch nur sie lieben [2]. Als Liebe soll die Tugend betrachtet werden, nicht als eine durch Übung gewonnene Gewohnheit im Guten; denn außerdem daß Geulincx auf äußere Übung wenig Gewicht legt [3], hält er die Gewohnheit überhaupt für keine Sache der Vernunft, die Leichtigkeit aber im guten Handeln, welche wir durch die Gewohnheit gewinnen mögen, vielmehr für eine Belohnung der Tugend, als für die Tugend selbst, und dringt auf die ursprüngliche Kraft der Vernunft sich zum Guten zu bestimmen, ohne dabei auf frühere Entwicklungen des Lebens sich zu stützen. Er fragt die Peripatetiker, deren Lehre er in diesem Punkte bestreitet, ob sie nicht vor der guten Gewohnheit ein sittliches Handeln annehmen müßten, welches nur aus Tugend hervorgehn könnte [4]. Die tugendhafte Liebe soll der Vernunft gewidmet sein, wiewohl sie auch gewissermaßen als Liebe zu Gott betrachtet werden könnte, welcher der Zweck aller Dinge ist und von allen Dingen daher mit natürlicher und verhängnißmäßiger Nothwendigkeit geliebt wird [5]; aber eben deswegen wird die Tugend

---

1) Ib. p. 35 sq.
2) Ib. p. 36 sq.
3) Er streitet gegen die guten Werke. Ib. p. 43 sq.
4) Ib. p. 39 sq.; 42 sq.
4) Ib. p. 315. Deum esse amorem naturae, id est deum

nicht im eigentlichen Sinne als Liebe zu Gott erklä
werden können; denn auch die natürlichen Dinge und di
bösen Menschen lieben Gott mit dieser Liebe der Natu
Die Liebe führt zum Gehorsam und dem starren Wille
Gottes müssen alle Dinge gehorchen; es würde daher ei
müßiger Entschluß sein Gott zu gehorchen. Dagegen de
Gesetze, welches Gott uns in der Vernunft gegeben ha
gehorchen nur einige, das sind die Guten, andere gehor
chen ihm nicht und die werden böse genannt [1]). Geulinx
unterscheidet also den allgemeinen Willen Gottes, welche
über alle Dinge unverbrüchlich herscht, und das Gebo
Gottes, welches er in unsere Vernunft gelegt hat, welchem
wir aber nicht immer gehorchen. An dieses Gebot zu
nächst sind wir in unserm sittlichen Leben gewiesen; mit
Liebe sollen wir es ergreifen und ihm gehorchen. Ihm
zu widerstreiten ist Sünde; sie beruht in der Selbstliebe
und steht der Liebe Gottes oder der Vernunft entgegen [2])
in ihr begehren wir das angenehme Gut und verschmä
hen das sittliche Gut; denn das angenehme Gut wird
nur unser selbst wegen begehrt; die Liebe zu uns ist nu

---

esse id, quod omnes res naturali et fatali necessitate amant sive interim etiam quaedam res hoc velint, sive nolint.

1) Ib. p. 30 sqq. Virtus est amor rationis et non tam proprie aut saltem non tam prope ipsius dei in se. Deo enim quidquid agamus aut non agamus, necessario obedimus. — — Absolutae illi, verae et rigidae dei voluntati parere velle es actum agere; velis, nolis, parebis. — — Deo necessario morem gerunt omnes, imo omnia, sed legi, quam deus nobis dixit id est rationi, parent aliqui et hi boni dicuntur, quidam reluctantur, et hi mali sunt. Ib. p. 322 sq.

2) Ib. p. 316; annot. maj. p. 51. Philautia fons et orig omnis peccati. Disp. de humil. p. 325.

eine Liebe der Leidenschaft [1]. Geulincx verfolgt die geheimsten Regungen der Selbstliebe um vor ihr zu warnen. Nichts sollen wir unsertwegen, alles nur der Vernunft wegen thun. Wo kein vernünftiger Grund uns treibt, fehlt die Liebe, welche uns beherschen sollte. Nichts sollen wir thun, nur weil es gefällt [2]. Unsere Liebe zur Vernunft soll keine Liebe der Begierde sein, sondern eine in uns thätige, den vernünftigen Grund erspähende Liebe; sie soll nicht das Gute wollen, weil es angenehm ist, aus einer Liebe, welche mit Lust verbunden ist, in den süßen und zarten Gefülen, welche uns im Gedanken an Gott und Vernunft gleichsam schwelgen lassen, sondern der feste Wille nur Gott und der Vernunft zu gehorchen soll der alleinige Grund unserer Tugend sein [3]. Die beseligenden Gefüle der Frömmigkeit sollen Folgen, aber nicht Ursachen der Sittlichkeit sein. Nichts sollen wir unserer Glückseligkeit, sondern alles nur der Pflicht wegen thun [4]. Jede instinctartige Thätigkeit, welche nur zur Befriedigung des Naturtriebes und also zur Vermeidung

---

1) Eth. p. 27; 321 sq.

2) Disp. de humil. p. 325.

3) Eth. p. 19. Probi enim non primo tenere et suaviter erga deum ac rationem afficiuntur, ex qua deinde teneritudine ac suavitate moveantur ad obediendum deo ac rationi (is enim processus — — vitio non caret) — — sed contra primo firmiter volunt deo ac rationi obedire.

4) Ib. p. 219 sqq. Ad felicitatem nostram nihil, ad obligationem omnia referre. — — Debemus nos habere mere negative ad beatitudinem nostram, id est propter beatitudinem consequendam nihil facere vel omittire debemus, sed facere debemus, quod jubet deus, mere quia jubet, et omittere, quod vetat deus, mere quia vetat.

einer Unlust oder zur Erreichung einer Lust geschieht, entbehrt daher des sittlichen Beweggrundes, und wenn wir uns ihr hingeben, so vergeben wir der Vernunft und leben in unsittlicher Gesinnung. Unter diesen Begriff der instinctartigen Thätigkeit faßt nun Geulincx alle Handlungen aus Leidenschaft; er zählt dazu auch die Handlungen, welche dem Gewissen folgen. Denn das Gewissen ist nur Instinct und das gemeine Volk, welches nur zur Beruhigung seines Gewissens das Rechte thun will, kann deswegen nicht wegen seines Gehorsams gegen die Vernunft gelobt werden. Es folgt nur dunkeln Antrieben, welche es nicht selten zu einem trüben und gegen sich selbst und gegen die Vernunft wüthenden Aberglauben verleiten [1]. So wie in seinen theoretischen, so in seinen praktischen Vorschriften will er sein Leben allein der sorgfältigen Erforschung des vernünftigen Grundes weihen; diesem allein will er in seinem Willen gehorsam sein; das ist die Tugend. Sie besteht im festen Vorsatze zu thun, was die Vernunft geboten hat [2].

Daß diese Tugend nur eine ist, liegt in ihrem Begriff. Daß wir viele Tugenden aufzuzählen pflegen, beruht nur darauf, daß wir die besondern Pflichten, welche aus der Tugend fließen, mit der Tugend selbst verwechseln. Denn weil die Tugend in dem festen Vorsatze den

---

1) Ib. p. 330 sqq. Notandum etiam est, quam vulgas vocat conscientiam, esse meram passionem, nempe stimulum et instinctum in animo id exsequendi, quod ratio jubet. — — Facile fit, ut pleraque, in quae per conscientiam stimulantur, sint illis obscura.

2) Ib. p. 25 sq.

Geboten der Vernunft zu gehorchen besteht, liegen eben so viele Pflichten in ihr, wie Gebote der Vernunft [1]). Daraus kann man alsdann auch verschiedene Tugenden herleiten; aber für die Tugend selbst liegt nichts Wesentliches in den verschiedenen Geboten der Vernunft, denn diese sind nur von zufälligen Umständen abhängig. Die Tugend selbst ist untheilbar, weil alle wesentliche Eigenschaften derselben nicht von einander getrennt werden können, wo die eine ist, auch die andere sein muß, wo die eine fehlt, auch die andere fehlen muß [2]). Dies hindert jedoch nicht, besondere Punkte in ihr zu unterscheiden, welche in jeder Tugendübung vorhanden sein müssen. Geulincx bezeichnet sie mit dem Namen der Cardinaltugenden und nimmt vier solcher Tugenden an, den Fleiß, den Gehorsam, die Gerechtigkeit und die Demuth [3]).

Die Tugend des Fleißes besteht darin, daß wir den Geboten der Vernunft unser Ohr zuwenden. Der Vernunft kann Gehorsam nur unter der Bedingung geleistet werden, daß wir auf ihre Stimme horchen und daher kann ohne Fleiß keine Tugend sein. Wir können in ihm zwei Punkte unterscheiden, die Abkehr vom Fremden und die Einkehr des Geistes in sich selbst [4]). Die Abkehr von den äußern und sinnlichen Dingen ist uns geboten, weil wir von Kindheit an den Sinnen zu folgen gezwungen sind, ihnen erst mißtrauen und unsern Geist von ihnen

1) Ib. p. 255.
2) Ib. p. 262; 267.
3) Ib. p. 47 sq.
4) Ib. p. 50. Aversio et conversio.

abziehen lernen müssen [1]), um einzusehn, daß im Sinnlichen nicht das Wahre und das Wesen des Geistes besteht. Die Einkehr in uns selbst ist uns geboten, weil wir die Gebote der Vernunft nur in uns vernehmen können. Niemand anders kann uns unterrichten, was wir zu thun haben; sorgfältig müssen wir in uns forschen um unter so vielem Schein, in welchem wir wandeln, an klaren Aufblicken der Vernunft, an dem, was uns ohne Zweideutigkeit als wahr einleuchtet, auch über die Geheimnisse der Vernunft Licht zu schöpfen und dadurch die Vertrautheit mit ihr zu gewinnen, ohne welche die Einsicht in ihre Gebote nicht sein kann. Geulincx streitet hierbei gegen das Ansehn fremder Lehren. Wie sehr er auch dem Christenthume geneigt ist, wie gern er auch eingesteht, daß es Dinge giebt, welche wir nicht begreifen können, über welche wir daher auch einer übernatürlichen Erleuchtung glauben dürfen, auch über diese Dinge will er doch zuerst den Ausspruch der Vernunft in sich vernehmen. Wir würden der Offenbarung nicht vertrauen können, wenn die Vernunft es uns nicht geböte [2]). Diese Tugend des Flei-

1) Annot. maj. p. 50 sq., wo die verschiedenen Lebensalter in dieser Beziehung geschildert werden. Eine Hülfe hierbei bietet die Mathematik, weil sie schon in jungen Jahren, welche für die Erkenntniß der reinen Sittlichkeit nicht geeignet sind, uns darauf aufmerksam macht, daß wir nur der Vernunft und dem Beweise trauen sollen. Eth. p. 55. sq.

2) Ib. p. 51 sq. Ratio nunquam nisi intus et in mentis penetrali percipitur. — — Nihil est tam magnum, sublime, sanctum, quod non aliqua ratione rationis examini subjiciatur. Etiamsi enim quaedam sint, quae captum rationis excedunt, — — hoc tamen a quo rescivimus? Utique non nisi ab ea, quae id ipsum in nobis testatur, ratione.

ses fehlt denen, welche nur den dunkeln Aussprüchen ihres Gewissens folgen wollen [1]).

Die zweite wesentliche Eigenschaft der Tugend ist der Gehorsam gegen die Vernunft, so daß wir niemals thun, was sie verbietet, und alles zu der Zeit vollbringen, wenn sie es gebietet. Es kann geschehn, daß wir hierin mit den Gesetzen und Gewohnheiten der übrigen Menschen nicht übereinstimmen. Auch hierin streitet daher Geulincx gegen die Autorität; nur die Autorität der Vernunft sollen wir anerkennen. Wenn wir ihr folgen, werden wir wahrhaft frei sein, sogar in den Banden der härtesten Sklaverei; denn frei ist zwar ein jeder, welcher thut, was er will, aber wahrhaft frei ist nur der, welcher thut, was er beschlossen hat und was ihm gefällt. Eine solche wahre Freiheit genießt nur der, welcher von Leidenschaft frei unter allen Umständen nur das thut, was seine Vernunft beschlossen hat, und daher niemals etwas thut, was ihm nicht gefiele [2]).

Die dritte Haupttugend, die Gerechtigkeit, sieht Geulincx in dem richtigen Maße, welches uns die Vernunft vorschreibt. In ähnlicher Weise wie Aristoteles denkt er sich die Tugend als in der Mitte stehend zwischen einem Mangel und einem Übermaße [3]). Der Gerechtigkeit kommt es zu weder zu wenig noch zu viel zu thun. Genugthuung dem Gesetze ist ihr Streben. Dadurch, daß

1) Ib. p. 331.

2) Ib. p. 64 sqq.; 74 sqq. Fructus obedientiae est libertas. Nemini enim servit, qui rationi servit.

3) Doch soll die Tugend nicht als Mitte zwischen zwei Passionen oder als mittlere Passion gedacht werden. Ib. p. 274.

nicht mehr gethan wird, als die Vernunft befielt, hat die Tugend ihre Reinheit; dadurch, daß sie das Maß erfüllt, hat sie ihre Vollkommenheit. Wir sollen bedenken, daß durch den geringsten Mangel oder Zusatz die Sache eine ganz andere Natur gewinnt. Das Wesen der Dinge gleicht den Zahlen, welche durch jede Abnahme oder Zunahme eine andere Natur erhalten [1]). Es ist überall die strengste Gesetzmäßigkeit, was für das sittliche Leben Geulincx empfielt.

Aber nicht minder empfielt er uns die Demuth. Vielmehr bei dieser vierten Haupttugend verweilt er am längsten und in ihr findet er die Vollendung aller Tugend [2]). Sie besteht in dem gänzlichen Aufgeben seiner selbst, indem man in der Liebe zur Vernunft oder zu Gott gar keine Rücksicht auf sich zu nehmen hat [3]). Aus zwei Theilen setzt sie sich zusammen, aus dem Hinblicken auf uns und aus dem Wegblicken von uns [4]). Das Hinblicken auf uns führt zur Selbsterkenntniß. In ihr werde ich gewahr, was die Metaphysik lehrt, daß ich in dieser Welt ein Zuschauer bin, welchen Gott des schönsten Schauspiels gewürdigt hat; aber nur ein Zuschauer; denn der Körper,

1) Ib. p. 82 sqq.

2) Ib. p. 99. Haec est virtutum cardinalium summa et virtus, cum adhuc in diligentia, obedientia, justitia versatur, rudis est; humilitas circulum absolvit; ultra eam virtuti nihil addi potest.

3) Ib. p. 103. Amor enim dei ac rationis — — hoc agit in amante, ut se ipsum deserat, a se penitus recedat, nullam sui rationem ducat. Ib. p. 107. Humilitas est incuria sui.

4) Ib. p. 107. Partes humilitatis sunt duae, inspectio sui et despectio sui.



welchen ich den meinen nenne, bewegt sich zwar nach meinem Willen; aber ich setze ihn nicht in Bewegung; alles, was außer mir geschieht, hängt nicht von meinem Willen ab; ein anderer muß meine Handlung beleben, damit sie außer mir Kraft gewinne; in dieser Maschine der Welt kann ich weder etwas bilden, noch umbilden, weder schaffen, noch zerstören [1]. Auch daß ich Zuschauer dieser Welt bin, habe ich nur von Gott; unter den erstaunlichen Wundern, deren Schauspiel zu erblicken er mich gewürdigt hat, bin ich selbst als Zuschauer das größte und beständige Wunder [2]. Aus diesem Einblicken in uns selbst fließt aber das Wegblicken von uns in natürlicher Folge. Wer begriffen hat, daß er in dieser Welt nichts vermöge, der wird erkennen, daß er nichts wollen solle; dies ist die Regel der Sittenlehre: wo du nichts vermagst, da möge auch nichts. Ich bin ganz Gottes, in meinem Leben und in meinem Tode, in meinem Thun und in meinem Leiden; ihm soll ich daher auch ganz mich überlassen, ohne alle Rücksicht auf mich, ohne um meine Glückseligkeit, meine Seligkeit oder meinen Trost zu sorgen, nur auf meine Pflicht bedacht [3]. Hieran schließt sich alsdann eine weitere Auseinandersetzung unserer Pflichten an.

---

1) Ib. p. 107 sqq.; 121 sq.; 125. Sum igitur nudus spectator hujus machinae; in ea nihil fingo vel refingo, nec struo quidquam hic, nec destruo; totum id alterius cujusdam opus est.

2) Ib. p. 141 sq.

3) Ib. p. 144. Consistit ea despectio in mei ipsius derelictione, qua ego deo, cujus — — totus sum, — — totum me relinquam, transcribam, dedam, — — non quod mihi lubet, sed quod deus jubet, curem, non de mea felicitate, beatitudine, solatio, sed de mea obligatione laborem.

Sie fordert, daß wir den Tod weder scheuen, noch suchen, daß wir vielmehr die Stelle, welche wir erhalten haben, behaupten, nicht allein für uns, sondern auch für das Menschengeschlecht, seine Fortpflanzung und sein geistiges Wohl arbeiten, weil Gott es einmal auf diese Erde und über die Dinge dieser Erde gesetzt hat [1]. Auch auf die verschiedenen Stände des bürgerlichen Lebens nimmt Geulincx hierbei Rücksicht; jeder soll seinen Beruf sich wählen und in ihm fleißig sein [2]. Erholung ist dabei nicht verboten; vielmehr sollen wir Scherzen und Spielen und den Freuden des Lebens, selbst einer heitern Thorheit zur rechten Zeit uns hingeben, damit der nachgelassene Bogen frische Kräfte gewinne [3]. Aber alles dies steht unter der Bedingung, daß ich in Arbeit und Erholung mit meinem Schicksale zufrieden bin, wie gering es auch sein möge. Nicht unsere Glückseligkeit, sondern unsere Pflicht sollen wir in allen Lagen des Lebens bedenken; wohin Gott uns ruft, dahin sollen wir gehen; ihm verdanken wir uns ganz, ihm sollen wir uns ganz wiedergeben. Dann erwartet uns die Frucht der Demuth, die Erhabenheit der Gesinnung, welche durch kein Schicksal gebeugt werden kann [4].

In den Begriff der Demuth hatte Geulincx schon alles gezogen, was er als wesentlich für das sittliche Leben ansah; daher schloß er auch die Ausgabe seiner Ethik, welche er selbst besorgte, mit den Untersuchungen über die

1) Ib. p. 178 sq.
2) Ib. p. 191 sqq.
3) Ib. p. 199 sqq.
4) Ib. p. 243.

Demuth. Seine weitern Untersuchungen bringen nur einzelne Punkte ausführlicher zur Sprache. Seine Lehren von den besondern Tugenden, welche auf besondere Pflichten sich beziehn, gehn nicht einmal in den Abtheilungen, welche über die religiösen und bürgerlichen Pflichten handeln, auf eine fruchtbare Weise in die Untersuchung ein. Er schließt daran Betrachtungen über den Zweck unseres Handelns an, in welchen er den schon berührten Gegensatz ausführt zwischen der Liebe Gottes oder der Vernunft, welche dem sittlich Guten sich zuwendet, und der Selbstliebe, welche das angenehme Gut sucht. Derselbe Gegensatz wird noch einmal in einem andern Abschnitte vorgenommen, in welchem er vom Lohn der Tugend und von der Strafe des Lasters handelt. Sein entschiedener Streit gegen die Glückseligkeitslehre, die Selbstsucht und den Eigennutz tritt hierbei auf das deutlichste hervor, indem er sorgfältig den Zweck oder die Folge der Handlung vom Zwecke des Handelnden oder dem sittlichen Beweggrunde unterschieden wissen will. Seinen Beweggrund findet der Sittliche nur in der Vernunft, dagegen die Folge der sittlichen Handlung ist in natürlicher Weise die Glückseligkeit des Sittlichen, indem der Gute nothwendig mit sich selbst, mit andern Guten, ja mit Gott befreundet ist und in der Tugend, ihrer Würde, der Weisheit, dem innern Frieden und der Erhabenheit über jedes Geschick seine Glückseligkeit findet. Unsere Glückseligkeit besteht darin, daß uns alles nach Wunsch geht; dem Tugendhaften aber kann nichts begegnen, was nicht seinen Wünschen entspräche, weil er nichts anderes will, als was die Vernunft will, und die Vernunft die Welt

beherrscht. Das Leben dagegen dessen, welcher nur sich selbst liebt, wird unglückselig sein müssen, weil er mit Sorgen um Dinge sich quält, welche weit über seine Macht gehen. Besonders hebt Geulincx hervor, wie der Selbstsüchtige in der Vereinsamung seines Lebens seine Strafe finde [1]. Etwas weitläuftiger behandelt Geulincx das Verhältniß des sittlichen Lebens zu den Leidenschaften wegen des Streites, in welchem er über diesen Punkt mit Descartes steht. Wir haben schon bemerkt, daß er die leidenden Erregungen unserer Seele von unserer Neigung ihnen Einfluß auf unser Handeln zu gestatten sorgfältig unterscheidet. Jenen hat uns unser Geschick unterworfen; wir sollen uns ihnen unterziehn ohne Murren; dieser dagegen sollen wir widerstehn. Die leidenden Erregungen sind weder gut noch böse; ihnen aber zu folgen, anstatt der Vernunft zu gehorchen, das ist böse [2]. In Beziehung auf das Verhalten zu den leidenden Erregungen setzt Geulincx das Leben des Volkes dem Leben der Philosophen entgegen. Das Volk folgt nur seinen leidenden Erregungen; wenn es seinem Gewissen folgt, so ist das nichts anderes [3]. Unter den Philosophen versteht Geulincx die Stoiker, mit deren Sittenlehre er manches gemein hat, deren Vorschriften er oft mit Lob anführt; aber daß sie die leidenden Erregungen unserer Seele unterdrücken möchten, daß sie ein Leben gegen die leidenden Erregungen empfehlen, darin sieht er doch nur eine andere Art der

1) Ib. p. 357 sqq.
2) Ib. p. 426 sqq.
3) Ib. p. 330 sqq.

Leidenschaft, den philosophischen Stolz [1]) Beiden Fehlern setzt sich das christliche Leben entgegen, welches um die leidenden Erregungen der Seele sich nicht kümmert, weder ihnen folgt, noch gegen sie streitet, sondern nur der Vernunft gehorsam ist. Mit, aber nicht aus leidender Erregung soll der Christ handeln; er unterwirft sich, selbst wenn die leidenden Erregungen die Forschungen seines Fleißes stören sollten; er entsagt allem, was ihm versagt wird, und findet sich in das harte Geschick, welches ihm Arbeit im Schweiße seines Angesichts auferlegt und ihm nicht gestattet Gott und geistige Dinge ohne die Trübung sinnlicher Bilder zu erkennen. Durch ohnmächtigen Kampf gegen die Lage der Dinge, würde er die Sache nur schlimmer machen [2]). Eine völlige Entsagung auf uns selbst ist der Inhalt dieser Lehre. Um Lust oder Unlust des Fleisches haben wir nicht zu sorgen, eben so wenig um das Urtheil der Welt, am wenigsten um die Folgerichtigkeit in der Durchführung unserer Entschlüsse. In der Hartnäckigkeit einen einmal gefaßten Entschluß auszuführen sieht Geulincx den Teufel. Nur wenn die Vernunft es befielt, sollen wir fortfahren, aber eben so gern ablassen, wenn die Pflicht es fordert [3]). Von der Entsagung auf alle Macht in der Außenwelt steigt Geulincx zu der Entsagung auf uns selbst empor. Wir sollen uns

1) Ib. p. 333 sqq.

2) Ib. p. 337 sqq. Qui vero probi sunt, — — nec ex passione agunt, in quo est manifesta impotentia et effoeminatio, nec contra passionem agunt, in quo est manifesta insania aut immanitas, sed praeter passionem. — — Bonos saepe agere cum passione, nunquam vero ex passione.

3) Ib. p. 350 sqq.

Gott ergeben; das ist unsere Demuth, die Krone unserer Tugenden. Wir sind Geschöpfe Gottes, in welchem wir alles unser Sein haben; den Grenzen, welche er uns setzte, sollen wir uns nicht entziehen wollen, den leidenden Erregungen, welche er uns schickt, sollen wir uns unterwerfen; dazu hat er uns die Vernunft gegeben, welche doch nicht unser Ich ist; denn wir haben sie nur als seine Gabe zu verehren; wir stehen nur im weiten Umfange seiner Gnade; gegen uns selbst sollen wir uns nur verneinend verhalten [1]).

Diese Lehren über das sittliche Leben zeigen nun wohl deutlich, wie weit Geulincx in seinen Folgerungen aus Cartesianischen Grundsätzen über das hinausgegangen war, was sein Lehrer gewollt hatte. Descartes hatte sich begnügt die Grundsätze der Metaphysik in sehr allgemeinen Zügen zu entwerfen; aber tiefer in sie einzugehn um ihre Folgerungen zu erschöpfen war seine Sache nicht gewesen. Nur einmal, meinte er, müßte man sie in das Auge fassen um nachher den Untersuchungen sich hinzugeben, auf welche durch Sinne und Einbildungskraft Physik und Mathematik uns führten. Dabei hatte er wohl nicht die Gewalt bedacht, mit welcher die Forschungen der Vernunft uns fesseln, wenn sie uns einmal ergriffen haben. Er verschmähte die Meinung der Welt nicht, ebenso wenig die Lust, welche leidenschaftliche Erregungen unserer Seele gewähren; der Glückseligkeit in einer mäßigen Erregung unseres Geistes glaubte er leben zu dürfen, indem er von der Vernunft hoffte, daß sie solche Erre-

1) Ib. p. 341.

gungen zur Hälfte dulden, zur Hälfte in gebührenden Schranken halten würde. Aber er bedachte nicht, daß tiefere Geister mit dem Markten um Leidenschaft und Vernunft sich nicht würden befriedigen können, daß sie vielmehr für die Vernunft die volle Herrschaft einfordern würden.

Bei Geulincx sehen wir nun zwar, daß er seinem Lehrer nicht untreu wird in der Aufmerksamkeit, welche er der Mathematik und den Naturwissenschaften schenkt; aber bei weitem mehr gilt ihm doch die Metaphysik und die Ethik. Er hat es sich gemerkt, daß wir ausgehen sollen von der Erkenntniß unser selbst und daß nicht allein das Geistige uns zunächst liegt, sondern auch viel besser und wichtiger ist, als das Körperliche. Der Gegensatz zwischen Körperlichem und Geistigem wird nun mit aller Strenge von ihm geltend gemacht und ohne allen Zweifel steht es ihm fest, daß jede Annahme einer Vermischung oder einer Wechselwirkung zwischen beiden Gebieten des Seins nur eine Erschleichung voraussetzen würde. Die Schwierigkeiten, welche aus diesem Dualismus in der Betrachtung der weltlichen Dinge fließen, erkennt er an und zögert nicht einzugestehn, daß wir sie nur durch Annahme eines unbegreiflichen Grundes aller Dinge überwinden können. Aus der Idee des Unendlichen aber, welche unserer Vernunft eingeboren ist, aus welcher allein alles endliche Dasein begriffen werden kann, ist uns das Sein Gottes gewiß und wenn wir den Gedanken Gottes einmal gefaßt haben, können wir auch nicht anders als alles weltliche Dasein auf ihn zurückführen; denn die beschränkten und besondern Weisen des Seins, welche wir

den weltlichen Dingen beilegen, müssen als Weisen des unendlichen und allgemeinen Seins gedacht werden. Diese Denkweise wird nun angewendet auf das geistige und auf das körperliche Sein, doch nicht in ganz gleicher Weise. In ähnlicher Weise wie Descartes, nahm Geulincx zum Theil das Körperliche zum Maßstabe für die Beurtheilung des Geistigen. Ohne Rücksicht darauf zu nehmen, daß die einzelnen Geister zeitlich den Inhalt ihres Lebens sich entwickeln müssen, daß sie ihr Denken und ihren freien Willen jeder für sich haben und durch ihr Selbstbewußtsein und ihre freien Thaten sich von einander abscheiden, ohne deswegen einander gegenseitig beschränken zu müssen, muthet Geulincx uns zu die einzelnen geistigen Wesen nur als eine Summe, als eine unendliche Geisterwelt, welche dem ewigen und unendlichen Gott gleich ist, uns zu denken, so wie die Körperwelt ohne Abschnitte in unendlicher Ausdehnung ihr Bestehen hat. Daraus fließt dann, daß von einer wahren Selbständigkeit der Geister nicht die Rede sein kann. Wir sind Sklaven Gottes; alles, was in bejahender Weise in uns vorhanden ist, ist nur ein Theil Gottes; was aber in verneinender Weise uns zugeschrieben wird, gehört unserm Wesen nicht an. Dies ist die Demuth, welche wir als die Vollendung unserer Tugend hegen sollen. Wenn jedoch Geulincx der Unendlichkeit der Körperwelt seine Gedanken zuwendet, so findet er sich außer Stande den Maßstab nun auch umgekehrt von der Geisterwelt auf die Körperwelt anzulegen. Vielmehr obgleich wir die Körperwelt als unendlich und untheilbar uns denken müssen, wie die Geisterwelt, so haftet doch an ihr eine unbesieg-

bare Unvollkommenheit, weil sie nicht allein träge und nur leidend, sondern auch gedankenlos und ohne Vernunft ist. Ihrem Wesen fehlt das, worauf wir allen Werth legen müssen, und daher kann ihr nur der niedrigste Grad des Seins zugestanden werden. Sie kann nur ein Werkzeug sein, welches Gott zu seinen unerforschlichen Zwecken gebraucht. Ewigkeit kann ihr nicht zukommen; weil sie als Werkzeug gemacht und geworden sein muß; sie muß einen geistigen Urheber haben, weil alles, was macht, auch wissen muß, daß es macht, obgleich sie vor aller Bewegung und also auch vor aller Zeit sein muß. Hier werden wir nun doch genöthigt, obgleich Geulincr sonst die Möglichkeit einer Wirkung des Geistes auf den Körper läugnet, eine Schöpfung der Körperwelt durch den unendlichen Geist Gottes anzunehmen. Es ist dies ein unergründliches Geheimniß; aber in Gott ist alles begriffen, wenn auch nicht wirklich, doch in einer höhern Weise. In einer solchen höhern Weise ist auch die Körperwelt in Gott und erhält von ihm die Bewegung, durch welche die zusammenhängenden Theile der ausgedehnten Natur zerbrochen werden. Das Schaffen Gottes ist nichts anderes, als daß alles in ihm enthalten ist in einer höhern unbegreiflichen Weise. Hieraus erklärt sich die Verbindung der Körperwelt mit der Geisterwelt. Es sind ewige Gesetze Gottes, nach welchen er bestimmt hat, daß die Bewegungen in der Körperwelt und die Veränderungen in der Geisterwelt mit einander in Übereinstimmung stehn müssen. Wunderbar ist dieser Zusammenhang, aber wunderbar nur für uns, welche wir durch die Schranken unserer Vernunft abgehalten werden die Gesetze und

ist, dessen Schranken aber nur aus Gottes unerforschlichem Willen hervorgehn. Ebenso ist es mit uns Menschen, welche wir mit einem Körper verbunden sind und daher auch nur als Geschöpfe Gottes betrachtet werden können. Diese Schöpfung ist eine wunderbare Fügung des göttlichen Willens, welche wir nicht leugnen, aber ebenso wenig begreifen können. Wenn Descartes verschiedene Eigenschaften Gottes neben einander gestellt hatte, so hatte Geulincx gegen dieses Verfahren sein Bedenken; er hielt es für nöthig, daß ihre Verträglichkeit mit einander nachgewiesen würde [1]. Dennoch fand er zwei Eigenschaften Gottes von der Art, daß er verzweifelte ihre Vereinbarkeit darthun zu können; es sind dies die Güte Gottes, welche die sittliche Ordnung verlangt und jede Sünde verabscheut, und die Macht Gottes, welche alles bewirkt, auch die sündhafte Handlung. Wir sollen nicht sagen, daß Gott der Urheber der Sünde sei, aber der Urheber der Natur ist er, zu welcher auch die sündhafte Handlung gehört. In Gleichnissen sucht uns Geulincx zu veranschaulichen, daß Gott Ordnung und Vernunft sei, aber auch nebenbei noch die Natur begründen könne; aber er bescheidet sich auch, daß in solcher Weise die Schwierigkeit nicht beseitigt werden könne, und gesteht ein, daß Gottes Wirken in aller Natur uns unbegreiflich sei. Dieser Gedanke hat nicht allein seine Beziehung auf die Sünde, sondern erstreckt sich über die Schöpfung der ganzen Welt und ihrer Wirkungen in unserer Seele. Wir erkennen wohl, daß Gott alle diese Dinge macht, aber

1) Annot. maj. p. 19.

wie er sie machen könne, das ist uns verborgen [1]. Daher eifert Geulincx gegen die, welche Gottes Wesen ganz zu erkennen sich unterfangen und seine Unbegreiflichkeit nicht zugeben. Er betrachtet sie als die Feinde der Frömmigkeit und der Religion. Wenn wir Gottes Wesen durchschauten, würden wir ihn nicht anzubeten haben. So setzt er die Thatsache der Erfahrung, welche uns belehrt, daß die Welt ist, welche uns schließen läßt, daß Gott sie gemacht hat, den Erkenntnissen entgegen, welche wir von Gott aus den Begriffen unserer Vernunft haben. Diese lassen uns Gottes ewiges Wesen und die Eigenschaften, welche ihm an sich zukommen, jene aber seine Wirksamkeit in der Welt erkennen. Man würde sagen können, aus dem Begriffe Gottes geht uns nur seine Substanz mit ihren ewigen Eigenschaften hervor, seine Wirksamkeit aber in Erschaffung, Erhaltung und Regierung der Welt erkennen wir nur aus den Thatsachen der Erfahrung ohne sie begreifen zu können.

Drittes Kapitel.

Benedict Spinoza.

Nur wenige Jahre später als Geulincx trat in demselben Lande und unter denselben Anregungen der Cartesianischen Philosophie Spinoza mit seiner Lehre hervor, welche in einem ähnlichen Sinn, nur viel entschiedener

1) Eth. p. 32 sq. not. Ineffabilitas ejus (sc. dei) — — in eo versatur tota, ut et facere ipsum scire nos, et quomodo faciat, nescire nos, clarissime recognoscamus.

von dem Führer der Schule abweichend die Folgerungen des Rationalismus zog. Wir haben zwar keine Nachricht darüber, daß ihm Geulinx's Lehren zu Ohren gekommen waren; es wäre jedoch ein Wunder gewesen, wenn dies nicht geschehen wäre, da in derselben Zeit, als Geulinx zu Leiden mit der Misgunst der Theologen zu kämpfen hatte, Spinoza zu Rynsburg an den Thoren von Leiden lebte. Punkte der Übereinstimmung und der Abweichung stimmen in gleicher Weise dafür, daß die Auffassung der Cartesianischen Lehre, welche wir bei Geulinx gefunden haben, von Spinoza nicht unberücksichtigt blieb. Man wird zuweilen sehr lebhaft daran erinnert, daß die Fortpflanzung philosophischer Lehren nicht allein Sache der Litteratur ist, und zu solchen Erinnerungszeichen gehört auch das Verhältniß, in welchem wir uns die Lehren der beiden bedeutendsten niederländischen Cartesianer zu denken haben.

Spinoza wurde am 24. November 1632 zu Amsterdam geboren. Seine Eltern waren vermögende Handelsleute, von Abstammung Portugisische Juden. Er erhielt den Vornamen Baruch, welchen er später in Benedict übersetzte. Von seiner Kindheit an wurde er in der Verehrung der heiligen Schrift erzogen [1], und da Talent und Neigung ihn gelehrten Untersuchungen zuwandten, erhielt er einen Unterricht, welcher ihn zum Rabbinat befähigen sollte. Seine Denkweise über Religion war jedoch freier, als daß er lange in Einigkeit mit der Synagoge hätte bleiben können. Er wurde seiner religiösen Mei-

1) Tract. theol. pol. 9. p. 124.

nungen wegen angeklagt und mit dem Anathem belegt. Hierüber hatten die Juden einen so heftigen Haß auf ihn geworfen, daß er einem mörderischen Angriffe ausgesetzt war. Deswegen verließ er Amsterdam und wohnte erst zu Rynsburg bei Leiden, dann zu Vorburg beim Haag, zuletzt im Haag selbst. Von der Theologie war er zur Philosophie geführt worden. Über die jüdische Theologie, deren Erforschung seine Jugend beschäftigt hatte, wie man aus seinen Schriften sieht, fällte er kein günstiges Urtheil. Weder Moses Maimonides, noch die Kabbalisten fanden seinen Beifall [1]. Schon zu Amsterdam war er über den Kreis jüdischer Gelehrsamkeit hinausgeführt worden. Er hatte Lateinisch gelernt von einem Arzt van den Ende, welcher in dem Rufe stand, seinen Schülern gelegentlich auch freigeisterische Ansichten mitzutheilen. Zu der Tochter desselben hatte Spinoza eine Neigung gefaßt, die aber nicht erwidert wurde. Von der Griechischen Sprache hatte er keine so genaue Kenntniß, um sich ein Urtheil über das neue Testament zuzutrauen [2]. Unstreitig war es seine Absicht bei diesen Beschäftigungen mit der Lateinischen Sprache in die Gelehrsamkeit der neuern Zeit einzurücken. Denn mit den alten Schriftstellern finden wir ihn wenig vertraut und die Wissenschaft der Alten schätzte er nicht sehr; dagegen kannte er den Cartesius sehr genau und die Lehren Bacon's, Hobbes, Machiavelli's wußte er zu benutzen. Was die neuere Mathematik und Physik gebracht hatten, leitete sein Urtheil, ohne es zu fesseln.

1) Über Maimonides s. besonders tract. theol. pol. 7 p. 99 sq.; über die Kabbala ib. p. 91; 9 p. 121.

2) Tr. theol. pol. 10 p. 136.

Ohne Zweifel, war die Richtung, welche Descartes den wissenschaftlichen Forschungen gegeben hatte, der mächtigste Antrieb seines wissenschaftlichen Lebens. Ihr hat er fast alle seine Kunstausdrücke entnommen, mit ihr hat er die Methode gemein; ihr gehört der Gedankenkreis an, in welchem er sich bewegt; nur zu schärfern Folgerungen spannte er sie an. Wenn er einem Schüler noch nicht die Reife des Geistes zutraute, welche für die höhern Einsichten seiner Philosophie verlangt werde, dann unterrichtete er ihn in der Cartesianischen Lehre und fügte nur Andeutungen hinzu, welche zu weiterem Nachdenken erwecken sollten. Gegen Descartes erscheint er wie ein Schüler, welcher dem Unterrichte entwachsen ist. Er hält es nun für nöthig gegen die Fesseln der Schule anzukämpfen, in welchen er seine ehemaligen zurückgebliebenen Mitschüler noch schmachten sieht. Von dem Zeitpunkte an, wo wir eine genauere Kunde über die philosophischen Gedanken Spinoza's erhalten, finden wir ihn fest in seinen Grundsätzen und in allen Hauptsachen fertig. Schon als er zu Rynsburg lebte, in seinem 29 Jahre, erklärte er sich gegen Descartes und gegen Bacon; schon damals war seine Ethik in Arbeit und schon im Jahre 1665 war sie fertig. Er wollte sie herausgeben, verschob es aber, weil er theologische Händel fürchtete [1]. Noch ehe er etwas in Druck gegeben hatte, war unter der Hand der Ruf seines philosophischen Geistes verbreitet worden. Zuerst 1663 erschien von ihm eine Auseinandersetzung der Lehren, welche Descartes im 1. und 2. Buche der Principien der

1) Ep. 1; 2; 18; 19; 36.

Philosophie gegeben hatte, in geometrischer Beweisführung, begleitet von metaphysischen Gedanken im Sinn der Cartesianischen Schule. Für einen Schüler, welchem er seine Lehren nicht offen mittheilen wollte, hatte er diese Schrift aufgesetzt [1]. Alsdann ließ er 1670 ohne seinen Namen seinen theologisch-politischen Tractat erscheinen, in welchem er die Autorität der Religion über die Philosophie bestritt und beiden ihre abgesonderten Schranken anzuweisen suchte. Diese Schrift, den Freigeistern seiner Zeit eine willkommene Waffe, verbreitete seinen Ruf allgemein. Er stand in Verkehr mit den berühmtesten Gelehrten seiner Zeit. Eine Professur der Philosophie in Heidelberg wurde ihm angeboten. Er aber fürchtete theologische Beschränkungen; sein Sinn war weder auf Ruhm, noch auf Geld gewendet. Er begnügte sich mit seinen philosophischen Forschungen, in der Überzeugung, daß er die wahre, wenn auch nicht die beste Philosophie besitze [2]; eine philosophische Schule zu stiften hatte er nicht den Ehrgeiz; zur Beruhigung seines Gemüths sollte ihm seine Philosophie dienen. Und so führte er ein zurückgezogenes Leben in äußerster Mäßigkeit. Von Johann de Witt hatte er ein kleines Jahrgeld erhalten; ein ähnliches setzte ihm ein Freund in seinem Testamente aus, nachdem er größere Anerbietungen abgelehnt hatte; sonst reichte für seine geringen Bedürfnisse der Erwerb aus, welchen er aus dem Schleifen optischer Gläser zog. Sein stilles Leben ist nicht ohne rühmliche Züge der Entsagung, der

1) Ep. 9 p. 423.

2) Ep. 74 p. 612. Nam ego non praesumo me optimam invenisse philosophiam, sed veram me intelligere scio.

Duldsamkeit, des Muthes. Er arbeitete bei krankem Körper beharrlich fort an der Entwicklung der Lehren, welche er zur Förderung wissenschaftlicher Einsicht und zur Sicherung des praktischen Lebens für ersprieslich hielt. Auch unbedeutendere Untersuchungen wurden dabei von ihm nicht verschmäht. Eine Hebräische Grammatik hatte er für einen Freund entworfen; eine Schrift über den Regenbogen hatte er geschrieben, eine Holländische Übersetzung des alten Testaments unternommen; die beiden letztern Werke verbrannte er kurz vor seinem Tode. Zuletzt arbeitete er an einem politischen Tractat, den er unvollendet zurückließ. Noch an eine andere, für seine Philosophie wichtigere Schrift dachte er. Schon seit 1663 arbeitete er an ihr [1]); sie mochte ihm aber unerwartete Schwierigkeiten entgegensetzen; obwohl er sie fortwärend in Gedanken behielt, kam er mit ihr nicht zu Stande; nur das Bruchstück eines Entwurfs ist uns von ihr erhalten worden. Es ist dies seine Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Unter diesen Arbeiten verzehrte sich sein Körper, der an der Schwindsucht litt. Plötzlich starb er 1677. Nach seinem Tode erschienen alle die Schriften und Bruchstücke, welche er hinterlassen hatte [2]).

Die dürftigen Nachrichten, welche wir über das Leben Spinoza's aus den Berichten seiner Gegner und Freunde, aus seinen Schriften und seinem spärlichen Briefwechsel entnehmen können, lassen uns über seinen Bildungsgang

1) Epist. 8 p. 421.

2) Ich gebrauche die Sammlung seiner Werke, welche Paulus (Jenae 1802) herausgegeben hat und citire die Seitenzahlen der Originalausgaben, welche in dieser Sammlung beigesetzt sind.

manche Räthsel zurück. Den Vermuthungen, durch welche man sie zu lösen gesucht hat, wird man gut thun keinen zu weiten Spielraum zu verstatten. Wir haben unsere Meinung schon ausgesprochen, daß die Lehren seiner Philosophie wesentlich in der Cartesianischen Schule wurzelten. Den rationalistischen Grundsätzen derselben ist er durchaus zugethan und wir finden kaum eine Spur davon, daß er gegen die abweichenden Meinungen der Sensualisten oder Skeptiker seiner Zeit einen Streit in seinem Innern zu bestehn gehabt hätte. Vielen ist es räthselhaft gewesen, daß er dabei von Descartes in sehr wichtigen Punkten und zuletzt in seiner ganzen Anschauung der Dinge abweichen konnte. Man hat geglaubt zur Erklärung dieser Thatsache, seiner pantheistischen Auffassungsweise, wie man gewöhnlich sich ausdrückt, seine Jüdische Abstammung und Erziehung oder den Einfluß der orientalischen Denkweise auf seine Bildung zu Hülfe rufen zu müssen. Wenn er selbst meint, die ältern Hebräer, wie andere Völker, hätten die Wahrheit wie durch einen Nebel gesehn [1]), so wird dies nicht ausreichen um eine solche Vermuthung zu bestätigen. Als wenn die pantheistischen Anklänge in seiner Zeit, obwohl zurückgedrängt durch die neuere Naturlehre, nicht noch überall sich hätten vernehmen lassen. Außer dem Descartes, finde ich, hat Spinoza keinen neuern Philosophen fleißiger benutzt, als den Hobbes; von ihm konnte er den Unterschied zwischen der naturirenden und der naturirten Natur entnehmen,

---

1) Eth. II pr. 7 schol.; ep. 21 p. 449; 29 p. 470. Rabbi Chasdaj wird besonders erwähnt.

welcher in seinem Pantheismus die wichtigste Rolle spielt; daß er unmittelbar von Giordano Bruno auf ihn gekommen wäre, ist nicht wahrscheinlich, weil er mit den Lehren der Italienischen Philosophie nicht sehr bekannt gewesen zu sein scheint. Aber auch in der Cartesianischen Schule fehlten die Neigungen zu pantheistischer Auffassungsweise nicht, wie wir gesehen haben; sie knüpften sich unmittelbar an einzelne Fäden der Cartesianischen Lehre an, denen man eine weitere Fortführung zu geben schon begonnen hatte. Spinoza ging hierin nur weiter als seine Vorgänger, welche er nicht erwähnt, weil er überhaupt selten die Meinungen Anderer prüft, wenn sie nicht als allgemeine Meinung sich geltend gemacht haben. In seiner Darstellung erscheint sein System nur als die Frucht seines Nachdenkens, obwohl wir nicht werden übersehn können, daß es auch eine Frucht seiner Zeit ist.

In Briefen und Schriften zeigt er eine ungeschminkte Wahrheitsliebe. In seinen rein philosophischen Arbeiten will er die Bahn einer unfehlbaren Beweisführung verfolgen. Rednerischer Schmuck ist ihm fremd. Die Stellen, wo seine persönliche Überzeugung sich ausdrückt, sind selten und ergreifen um so mehr. Daß er überall unumwunden seine Meinung ausgedrückt hätte, wird man von einem Manne nicht erwarten dürfen, welcher wußte, daß die Rede dem Verständniß der Hörenden anzupassen sei. Wollte man daraus schließen, daß auch sein System seine wissenschaftlichen Überzeugungen nur in versteckter Weise mittheile, so würde man seine Aufrichtigkeit in einen unbegründeten Verdacht ziehen und ihm entweder eine unnütze Zaghaftigkeit oder den thörigen Hochmuth zutrauen,

daß er über das Maß seiner Zeit hinaus die Wahrheit erkannt habe. Über sein Verhältniß zum Judenthum, welches er verlassen hatte, und zum Christenthum, zu welchem er sich nicht bekannte [1]), hat er sich offen genug ausgesprochen um bei seinen Zeitgenossen für einen Atheisten zu gelten. Wir dürfen daher auch solche Äußerungen, welche vor dem Christenthum und der Religion überhaupt eine allgemeine Achtung bezeugen, für aufrichtige Ausdrücke seiner Meinung ansehn, selbst wenn es einige Schwierigkeit haben sollte sie mit seinen philosophischen Überzeugungen in Einklang zu bringen. Die Schwierigkeiten in diesen Überzeugungen selbst sind nicht leicht zu lösen und es würde der falsche Weg zu ihrer Lösung eingeschlagen werden, wenn man einzelnen seiner Aussagen trauen wollte, um Mistrauen in den ganzen Zusammenhang seines Lebens und Lehrens setzen zu dürfen.

Seine philosophischen Lehren aber sind zu abstract, als daß man annehmen könnte, er hätte in ihnen das ganze Maß seiner Überzeugungen umfaßt. Wir finden vielmehr, daß er neben ihnen den praktischen Überzeugungen einen weiten Spielraum verstattete, daß er diesen zwar nicht einen gleichen Werth der Gewißheit, aber vielleicht einen noch höhern Werth des Nutzens zugestand. Über sie werden wir uns zuerst unterrichten müssen, wenn wir seine philosophische Lehre nicht als eine in der Luft hängende Theorie, sondern als die Überzeugung eines Menschen seiner Zeit begreifen wollen. Wir haben hierbei zwei Theile seiner Forschungen zu untersuchen, seine

1) Vergl. ep. 21; 34 p. 498.

Politik und seine Religionsphilosophie, welchen er nicht weniger Fleiß gewidmet hat als seinem metaphysischen und ethischen System, obwohl sie mit diesem nur an lockern Fäden zusammenzuhängen scheinen. Ein großer Theil hiervon wird sich schon aus den Überzeugungen erklären lassen, in welchen Spinoza's Zeit sich gebildet hatte.

Spinoza gehört zu den Männern, welche mit Unwillen die Abhängigkeit der Philosophie von der Theologie sahen. Sie wurde zu seiner Zeit weniger durch die Gewalt der Kirche, als durch die Gewalt der Meinung und des Staates unterhalten. Daher streitet er gegen Aberglauben und gegen unduldsame Politik. Die abergläubischen Meinungen sucht er zum Theil durch philosophische, aber auch durch historische Untersuchungen zu brechen; den Staat hofft er für Freiheit der Meinungen zu gewinnen, weil er in ihm eine Einrichtung des vernünftigen Lebens achtet und davon überzeugt ist, daß auch der Mensch, welcher der Vernunft folgt, in dem Gehorsam unter dem Staat freier sein werde, als in der Einsamkeit [1]. Das freie Leben im Staate muß jedoch durch Nachgiebigkeit gegen die gemeine Meinung erkauft werden und wir dürfen uns daher auch nicht darüber wundern, daß ein so freisinniger Mann, wie Spinoza, die Äußerungen seiner Meinung dem Urtheile der Obrigkeit unterwirft. Wie Descartes seine Lehren dem Urtheile der Kirche unterwarf, will Spinoza nichts gesagt haben, was dem gemeinen Besten widerstreiten könnte und ordnet sein Urtheil hierüber der Entscheidung der höchsten Obrigkeit seines Va-

1) Eth. IV pr. 73.

terlandes unter [1]. Nun geht zwar sein theologisch-politischer Tractat im Hauptzwecke darauf aus die Philosophie von der Theologie unabhängig zu machen; die Philosophie soll nicht Magd der Theologie sein; aber eben so wenig will er die Theologie zur Magd der Philosophie herabwürdigen [2]. Das gegenseitige Verhältniß zwischen beiden soll durch den Staat vermittelt werden. Denn der Staat bedarf auch der Religion. Wie viel auch Spinoza in seinen politischen Lehren mit Hobbes gemein hat, wie sehr er auch dessen Meinung begünstigt, daß die geistliche Gewalt bei der weltlichen Obrigkeit sein solle [3], so stimmt er doch nicht seiner Lehre bei, daß der Staat allein auf Furcht gebaut werden dürfe. Er findet es sehr gefärlich, wenn man die Menschen gegen ihre Natur zwingen wolle; der Staat, wie jedes Ding, hat seine natürlichen Gesetze und daher darf auch der Willkür des Herschers nicht alles überlassen werden. Das Naturrecht dehnt daher Spinoza weiter aus, als Hobbes; es soll nicht durch den Staat beseitigt werden. Seine Meinung geht auf eine gemäßigte Herrschaft des Staats, in welchem zwar nichts der Treue der Menschen überlassen werden sollte, aber auch ebenso wenig der Schrecken herschen dürfte. Der Schrecken könne nicht den Frieden des Staats, welcher eine Tugend ist, sondern nur die Abwesenheit des Krieges hervorbringen; er würde mehr zur

1) Tract. theol. pol. praef. fin.; 20 p. 233.

2) Ib. praef. p. 151 Paul.; 14 p. 160; 15.

3) Ib. praef. p. 152 Paul.; 19. Daß es bei den Christen anders geworden sei, wird aus zufälligen Umständen erklärt. Ib. p. 222 sqq.

Vereinsamung, als zur friedlichen Gesellschaft der Menschen führen, welche noch andere Zwecke verfolgen soll außer der Sicherheit. Deswegen fordert Spinoza für den Staat den willigen Gehorsam der Unterthanen; er soll auf Hoffnung gegründet werden und eine religiöse Grundlage haben [1]. In diesem Sinn sucht er einen Frieden zwischen Staat und Religion und Philosophie zu stiften, indem er nur den Aberglauben und die tyrannische Gewalt bestreitet, welche beide in einem Bündniß gegen die Freiheit der Meinungen und die Philosophie stehen. Denn die Philosophie ist über dem Gesetze in der Liebe zur Tugend [2]; der Aberglaube dagegen ist der monarchischen Sklaverei, die Freiheit vom Aberglauben der freien Verfassung günstig [3].

Man darf nicht übersehen, daß Spinoza in seinen Lehren über Staat und Religion nur vom Standpunkte des praktischen Menschen redet. Ihn macht er geltend gegen die verkehrten Meinungen der Philosophen, welche den Menschen sich denken, nicht wie er ist, sondern wie er nach ihren Hirngespinnsten sein sollte; so stellen sie politische Lehren auf, welche mit der Praxis nicht stimmen. Er dagegen würde seinen Lehren mistrauen, wenn sie nicht in der Erfahrung sich bewährten. Nur wenn wir den Menschen als einen Theil der Natur und unter allen den Begierden uns denken, unter welchen er aufwächst und

1) Ib. praef. p. 151 sq. Paul.; 5 p. 59 sq.; tract. pol. 4, 4; 5, 4; 6, 3 sq.; eth. IV app. 16; ep. 50 in.

2) Ep. 32 p. 481.

3) Tract. theol. pol. praef. p. 146 Paul.

lebt, werden wir eine richtige Politik ersinnen können [1]. Obgleich er nun die Erfahrung nicht für das höchste achtet, ist er doch weit davon entfernt sie und alles, was zum Gebrauche des Lebens dient, zu verschmähen. Wir sollen die ersten Ursachen erkennen, unsere Leidenschaften bändigen; wir sollen aber auch sicher und mit gesundem Körper leben; das letztere ist nicht in unserer Gewalt, es hängt von Glücksgütern ab; wir sollen daher das Äußere nicht verachten; nicht einmal der gesunde Geist, welcher mit dem gesunden Körper eng verbunden ist, wird als etwas betrachtet werden können, was in unserer Gewalt stünde [2]; daher müssen wir auch den Rathschlägen der Erfahrung, welche uns über den Gebrauch der äußern Dinge belehrt, unser Ohr leihen. Von den äußern Dingen ist aber für den Menschen nichts besser als seine Gemeinschaft mit andern Menschen; mit ihnen genießen wir unsere Güter gemeinschaftlich; in ihrem Glück finden wir das unsere; genug gegen alle Einwände der Satyriker, der Melancholischen, der Theologen vertheidigt Spinoza die menschenfreundliche Gesinnung, welche er für die Quelle der lautersten Freuden hält [3]. Aber indem er so der Erfahrung sich hingiebt, das Nützliche bedenkt und die Gemeinschaft mit den übrigen Menschen sucht, bleibt ihm doch nicht verborgen, daß wir in allen solchen Sachen mehr der Meinung unterworfen sind, als der

---

1) Tr. pol. 1, 1; tr. theol. pol. 19 p. 223; eth. III praef.

2) Tr. theol. pol. 3 p. 32 sq,; eth. IV pr. 18 schol.; tract. pol. 2, 6.

3) Eth. IV pr. 18 schol.; pr. 35 schol.; pr. 36.

wahren Vernunft folgen [1]). In der Philosophie mögen wir der Wahrheit nachstreben; im gemeinen Leben müssen wir dem Wahrscheinlichsten vertrauen; in allen allgemeinen Angelegenheiten haben wir dem gesunden Urtheil zu folgen und dürfen keine mathematische Beweise suchen; wir müssen da der moralischen Wahrheit vertrauen, welche zwar immer der mathematischen nachsteht, aber der Natur der Sache gemäß ist und einen guten Grund hat [2]). Seine Politik und seine Religionslehre machen keine höhere Ansprüche. Wichtig genug erscheinen ihm nun Politik und Religion um die Aufmerksamkeit des Philosophen zu fesseln; sie müssen auch denselben Gesetzen der Natur folgen, welche die Philosophie zu erforschen hat, indem sie sich jedoch eingesteht, daß sie nicht alle Geheimnisse der Natur kennt, um auch diese Gebiete völlig sich begreiflich machen zu können. Die Klarheit und Bestimmtheit der Begriffe, welche der Philosoph sucht, erstreckt sich nicht auf alles [3]); ein Theil der Welt, vermag er nicht die ganze Welt zu überblicken und alle Bewegungen in ihr auf ihre letzten Gründe zurückzuführen, ist vielmehr genöthigt an den leidenden Bestimmungen, welche in ihrem Zusammenhange ihn treffen, auch in seinen Gedanken Antheil zu nehmen [4]).

---

1) Eth. IV pr. 17 schol.

2) Ep. 60 p. 379. In communi vita verisimillimum, in speculationibus vero veritatem cogimur sequi. Homo siti et fame periret, si, antequam perfectam obtinuisset demonstrationem, cibum et potum sibi profuturum, edere ant bibere nollet. Tr. theol. pol. 2 p. 17 sq.; 15 p. 173.

3) Eth. V pr. 4 schol.

4) Ep. 15 p. 439 sqq.; eth. II pr. 2.

So wie die Gedanken Spinoza's über den Staat keinen Anspruch darauf machen eine rein philosophische Erkenntniß zu gewähren, so wird man auch in ihnen nicht viel Bedeutendes finden, was neu wäre. Er folgt in ihnen meistens der Lehre des Hobbes, welche er nur durch das Naturrecht des Grotius mäßigt. Der Mensch ist nicht von Natur ein politisches Wesen; sein Naturzustand ist ohne Staat und ohne Recht, daher auch ohne Sünde und Verbrechen. In ihm ist alles erlaubt, wozu man Macht hat; von einem Kriege Aller gegen Alle ist dieser Zustand wenig oder gar nicht verschieden. Darauf weist auch das Kriegsrecht unter den Staaten hin. Das Naturrecht, welches allen natürlichen Dingen, auch den Thieren zukommt, beruht nur auf dem natürlichen Bestreben jedes Individuums sich zu erhalten und ist nicht besser als Mangel an allem Recht [1]). Diesem Naturzustande haben nun die Menschen ein Ende gemacht, indem sie durch den Staatsvertrag eine Gesellschaft unter sich eingingen; ihr Zweck ist sich gegenseitig Sicherheit zu gewähren und die Tugend des Staats besteht in der Sicherheit, welche durch Zwang und Furcht erreicht wird [2]). Durch den Staatsvertrag wird die Macht der Einzelnen auf den Staat übertragen und das Naturrecht eines jeden über sich und seine Macht zu verfügen hört auf; jeder ist nun der obersten Staatsgewalt in allen Stücken unterworfen; sie aber hat das Recht empfangen durch ihre positiven Gesetze alles zu Recht oder Unrecht zu machen;

1) Tract. theol. pol. 16 p. 175 sqq.; tr. pol. 2, 3 sq.; 15; 18; 3, 13; 5, 2; 6, 1; eth. IV, 37 schol. 2.

2) Eth. l. l.; tr. theol. pol. 16 p. 177; tr. pol. 1, 6; 5, 2.

sie ist gleichsam der Geist des Staates, welcher über Recht und Unrecht entscheidet und über den künstlichen Körper des Staates wacht; nur durch ihre Macht ist sie beschränkt [1]. So wie ein jeder Vertrag nur so lange bindet, als er Nutzen gewährt und man nicht die Macht besitzt sich ihm zu entziehn, so kann auch die höchste Obrigkeit durch den Staatsvertrag nicht beschränkt werden. So geht Spinoza, wie Hobbes auf eine unbeschränkte Herrschaft der obersten Gewalt aus; jede Theilung der Gewalt zerstört den Staat [2]. Aber es treten nun bei ihm Überlegungen ein, welche ihn einsehn lassen, daß diese Theorie zwar annäherungsweise, aber doch nie völlig sich ausführen lasse; in vielen Punkten würde sie immer nur Theorie bleiben [3]. Niemand kann doch sein Recht und seine Macht so übertragen, daß er aufhörte ein Mensch zu sein; daher wird auch das Naturrecht nicht gänzlich vom Staat beseitigt. Spinoza unterscheidet auch, was die oberste Staatsgewalt mit Recht thun könnte, und was sie mit Vernunft als das Beste zu wählen hätte. Jenes geht so weit, als ihre Macht reicht; dieses hat viel engere Grenzen [4]. Wir erwähnten schon, daß er, anders als Hobbes, den Staat nicht allein zur Sicherheit, sondern auch zum allgemeinen Nutzen dienen lassen will, in-

---

1) Tr. theol. pol. 16 p. 179; tr. pol. 3, 1; 3; 4, 1; 5.

2) Tr. theol. pol. 16 p. 178; tr. pol. 3, 4.

3) Tr. theol. pol. 17 p. 187. Contemplatio de jure summarum potestatum in omnia deque jure naturali uniuscujusque in eandem translato, quamvis cum praxi non parum conveniat et praxis ita institui possit, ut ad eam magis ac magis accedat, nunquam tamen fiet, quia in multis mere theoretica maneat.

4) L. l.; tract. pol. 4, 4; 5, 1.

dem nemlich durch Vertheilung der Arbeiten die Bürger einander Hülfe leisten sollen in der Bestreitung ihrer Bedürfnisse [1], und daß er nicht alles auf Furcht baut, sondern durch Liebe zum Frieden den Staat befestigen will. Dies hängt damit zusammen, daß er noch andere Güter kennt als die politischen, Güter, deren die Menschen in Eintracht, ohne Neid oder Eifersucht in Gemeinschaft sich erfreuen können [2]. Die Obrigkeit soll daher ihr Maß erkennen. Ihre Macht wird zwar durch kein politisches Gesetz, aber durch das Gesetz der Natur, durch die Natur der Dinge beschränkt. Wenn sie mit Sicherheit herschen will, muß sie mit Vernunft herschen; wie für den einzelnen Menschen, gilt auch für das Gemeinwesen das Gesetz, daß die größte Freiheit nur da vorhanden ist, wo die Vernunft herscht [3]. Was den Unwillen Aller reizen würde, kann der Staat nicht erzwingen; die Macht der Obrigkeit wird durch die Macht der beherschten Menge beschränkt [4]. Es giebt ein Gebiet des Lebens, welches der Gewalt des Staats sich entzieht, in dem bestehend, wozu niemand durch Drohung oder Belohnung gezwungen werden kann [5]. Hierzu gehört besonders die Freiheit im Denken und im Reden. Wenn auch die letztere ihre Schranken hat, so würde sie doch nicht ohne große Gefar beseitigt werden können; man würde dadurch Treue und

---

1) Tr. theol. pol. 5 p. 59.

2) Eth. IV pr. 36; V pr. 20; tr. theol. pol. 3 p. 30.

3) Tr. pol. 4, 5; 5, 1.

4) Ib. 3, 9; 7, 31. Regis potentia sola ipsius multitudinis potentia determinatur.

5) Ib. 3, 8.

Glauben unter den Menschen erschüttern, die größte Stütze des Gemeinwesens. Spinoza fordert daher Lehrfreiheit [1], obgleich er seine eigenen Lehren dem Urtheile des Staats unterwirft. Die Denkfreiheit dagegen gilt ihm unbedingt. Er macht sie besonders für die Religion geltend, welche als ein inneres Werk dem Staate keine Gefar bringen kann und vom Staate nicht geregelt werden soll. Der äußere Gottesdienst ist nicht von so großer Wichtigkeit, daß seine Anordnung den Frieden des Staats stören sollte [2]. Auf diesen Punkt arbeitet die Lehre Spinoza's vorzugsweise hin; in ihm vereinigen sich seine Staatslehre und seine Religionslehre.

Durch die Beschränkungen der Staatsgewalt, welche sie durch die Natur der Dinge und die Vernunft erfährt, gelangt Spinoza zu einer Ansicht über das Wünschenswerthe in der politischen Verfassung, welche von den Lehren des Hobbes sich weit entfernt. Er hält sich dabei an die Eintheilung der drei Staatsformen, von welchen er die Aristokratie der Monarchie und die Demokratie der Aristokratie vorzieht. Diese Untersuchungen geben nur Rathschläge der Klugheit, welche doch wenig Praktisches darbieten, überlegen Möglichkeiten und halten sich an Erfahrung; daß etwas anderes von Philosophie darin enthalten sein sollte, als die schon mitgetheilten allgemeinen Grundsätze, wird niemand behaupten wollen. Einige Bemerkungen werden daher genügen, welche den Charakter dieser Politik bezeichnen. Spinoza will das politische

---

1) Tr. theol. pol. praef. p. 151 sq. Paul.; 20; tr. pol. 8, 49.
2) Tr. theol. pol. 7 p. 102 sq.; tr. pol. 3, 10.

Streben auf einen Staat gerichtet wissen, in welchem nichts der Treue und dem Glauben der Einzelnen überlassen, sondern jeder auch wider seinen Willen an das gemeine Beste gefesselt wird [1]). Er bedenkt nicht, daß er dadurch die sittlichen Grundlagen des Staats untergräbt, welche wir ihn doch noch eben so hoch anschlagen sahen. Er verwickelt sich dadurch auch in einen Widerspruch mit seinen eigenen Grundsätzen, welche das Ideal des Staats verschmähten; denn nur auf einem Umwege wird er nun dennoch dazu geführt für alle drei Formen des Staats gewisse ideale Bedingungen anzunehmen, nach welchen die alle Bürger zwingende Staatsmaschine ihr Spiel haben soll. Die größten Schwierigkeiten eine solche Maschine einzurichten findet er in der Monarchie. Denn ohne Zweifel ist es nicht leicht einen einzigen Menschen als den wahren Geist des Staats erscheinen zu lassen [2]). Daher ist diese Staatsform die künstlichste; ja die Monarchie im strengsten Sinn ist nicht möglich; sie ist immer nur eine Aristokratie, nur eine verborgene und daher schlechte [3]). Ihr werden deswegen auch Beschränkungen zur Seite gesetzt, damit sie nicht in Despotie ausarte; daß aber solche Beschränkungen nöthig sind, beweist nur die Unvollkommenheit dieser Verfassung, weil sie die höchste und unbeschränkte Gewalt im Staate nicht zum Vorschein kommen lassen. Leichter scheint dem Spinoza die Einrichtung der Aristokratie oder gar der Demokratie. Den Unterschied zwischen diesen beiden Arten der Verfas-

---

1) Tr. pol. 6, 3.
2) Ib. 6, 19.
3) Ib. 6, 5.

fung findet er nicht sowohl in der Zahl der Herschenden, als darin, daß in der Aristokratie die Mitglieder der höchsten Obrigkeit durch Wahl, in der Demokratie durch angeborne Rechte bestimmt werden [1]). Nun würde ihm die aristokratische Herrschaft für die beste gelten, wenn immer die Besten zu Herschern gewählt würden. Abér die Erfahrung zeigt es anders [2]). Deswegen zieht er die Demokratie der Aristokratie vor, wenn auch mit solchen Beschränkungen, daß die Zahl der herschenden Demokraten leicht geringer sein könnte, als die Zahl der herschenden Aristokraten. Die Weiber werden durch ihr Geschlecht von der Herrschaft ausgeschlossen, wie die Erfahrung aller Völker zeigt, welche zu beweisen scheint, daß die Weiber schwächer sind als die Männer [3]). Auch ist es der Natur gemäß, daß nur die ältern Männer die Herrschaft haben; auch Erstgeburt in den Familien und eine bestimmte Höhe der Steuern an den Staat werden zu dem Rechte der Herrschaft verlangt [4]). Auf solche Weise soll die Zahl der herschenden Demokraten beschränkt werden, um das Muster des Staats zu erhalten, in welchem die oberste Gewalt die unbeschränkte Herrschaft in Wahrheit und ohne künstliche Mittel behaupten kann. Von einem solchen Staate hofft er die Freiheit, welche er doch zuletzt mehr als die Sicherheit schätzt und als den letzten Zweck des Staates angesehn wissen möchte [6]). Er meint aber

1) Ib. 8, 1; 11, 1.
2) Ib. 11, 2.
3) Ib. 11, 4.
4) Ib. 11, 2.
5) Ib. 11, 1; tr. theol. pol. praef. p. 146 Paul.; 16 p. 179 sqq.; 20 p. 227. Finis ergo reipublicae revera libertas est.

damit die Freiheit eines jeden vernünftig zu leben; welche freilich im Grunde weder genommen, noch gewährt werden kann, welche Zweck nicht sowohl des Staates, als des im Staate lebenden Philosophen ist. Man wird hieran erkennen, daß die Staatslehre Spinoza's doch nur eine untergeordnete Bedeutung für seine Philosophie hat. Der Staat sorgt nur für äußere Güter, die uns unentbehrliche Mittel, aber nicht der höchste Zweck unseres Lebens sind.

In einer andern Gestalt macht sich dies für seine Religionsphilosophie geltend. Wenn er in ihr darauf ausgeht der Philosophie ihre Freiheit gegen die dogmatischen Anmaßungen der Theologie zu bewahren, so setzt er damit nur fort, was Herbert und Hobbes begonnen hatten. Zunächst fordert er für die Vernunft, d. h. für die Philosophie das Recht ein die Lehren der Religion zu beurtheilen. Zwar verwirft er die Lehre vom übernatürlichen Lichte nicht [1]; denn Gott ist in unserm Innern und kann sich unmittelbar uns offenbaren, im heiligen Geist, in der Ruhe unseres Gemüths, in dem göttlichen Worte, welches in unserm Herzen geschrieben ist und nicht verfälscht werden kann [2]; aber er läßt uns unsere Schwäche bedenken, wie wir den Affecten unterworfen sind und uns leicht über die besondern Aussprüche der innern Stimme

1) Bei Christus namentlich wird eine innere Offenbarung, die auch nicht einmal äußerer Bestätigung bedurft habe, angenommen. Tr. theol. pol. 1 p. 7.

2) Ib. 12; 15 p. 174. Ipse (sc. spiritus sanctus) nihil aliud est praeter animi acquiescentiam, quae ex bonis actionibus in mente oritur.

Absicht nicht war Belehrungen über das Unsichtbare uns zu ertheilen. Dies ist nur Gegenstand geistiger Erkenntniß, welche durch Beweise gewonnen wird, aber nicht Gegenstand für die Untersuchung aller Gläubigen, zu welchen auch Weiber und Kinder gehören [1]. Wissenschaftliche Beweise giebt die heilige Schrift nicht; ihre Äußerungen über Gott können weder durch Wunder, noch durch Prophezeiungen, die sich nur auf zeitliche Dinge beziehen, bewiesen werden; sie sprechen nur nach der Fassungskraft des Volkes und Christus selbst hat sich in seinen Reden über Gott und geistige Dinge den Meinungen der Menschen anbequemt. In Bildern haben die Propheten die Offenbarungen Gottes empfangen; nicht durch größere Wissenschaft, sondern durch größere Lebhaftigkeit ihrer Einbildungskraft zeichneten sie sich aus; daher sollen wir sie nicht als Lehrer in wissenschaftlichen Dingen betrachten [2]. Wir sollen auch in der heiligen Schrift nicht Geheimnisse suchen. Das hat nur aus der Kirche eine Akademie, aus der Religion eine Wissenschaft oder vielmehr einen Zank gemacht. Die Geheimnisse, welche man in der Schrift nachweisen wollte, liefen doch nur auf das hinaus, was schon die Heiden wußten, auf die Erfindungen des Platon und des Aristoteles [3].

Das Ansehn der religiösen Überlieferung und der innern Stimme Gottes erstreckt sich daher nur auf das praktische Leben. Der Glaube soll an seinen Früchten

1) Ib. 13 p. 155. sqq.
2) Ib. 1 p. 7; 2 p. 20 sqq.
3) Ib. 13 p. 153 sq.

erkannt werden [1]. Der ganze Inhalt der heiligen Schrift beweist, daß sie nicht allein für wissenschaftliche Männer, sondern für alle Menschen gegeben ist, welche im praktischen Leben ihre Bestimmung finden. Sie verlangt nur Gehorsam gegen die göttlichen Gebote; deswegen droht sie mit Strafen und verspricht Belohnungen. Über die göttliche Natur lehrt sie nur das, was Menschen nachahmen können, die Liebe und die Gerechtigkeit Gottes. Sie will uns zu einer Frömmigkeit führen, welche nicht an Meinungen, sondern an Werken erkannt werden kann, an Werken, die im wahren Geiste, im Geiste des Gehorsams geübt werden [2]. Der Glaube, welchen sie fordert, besteht in der gehorsamen Gesinnung gegen Gott. Dies ist ein Glaube, der mit der Philosophie sich vereinigen läßt [3]. In diesem praktischen Sinn der Religion hat Gott mit den Juden einen Bund geschlossen, auf welchem ihr göttliches Recht beruhte [4]. Es war dies ein politisches Band, welches sie zum Gehorsam gegen ihre göttliche Bestimmung verpflichtete. Göttliches Recht kann aber natürliches Recht nicht aufheben; denn der Naturzustand ist früher der Zeit und der Natur nach als die Religion [5]. Daher ist jeder religiöse Bund den Gesetzen der Natur unterworfen, welche uns mit allen Menschen

---

1) Ib. praef. p. 149; 151 Paul.

2) Ib. praef. p. 151 Paul.; 13 p. 154; 156 sq.; 14 p. 160.

3) Ib. 14 p. 161. Quod nihil aliud sit (sc. fides) quam de deo talia sentire, quibus ignoratis tollitur erga deum obedientia et quae hac obedientia posita necessario ponuntur. Vergl. die Erklärung der Religion eth. IV pr. 37 schol. 1.

4) Tr. theol. pol. 17 p. 207.

5) Ib. 16 p. 184.

verbinden. Hierin sagt sich Spinoza von der Jüdis
Volksreligion los. In äußern Vortheilen, meint er, k
wohl ein Volk bevorzugt sein vor den andern, aber nich
Verstand und Tugend [1]. Hierin findet er nun das Au
zeichnete der christlichen Religion, daß sie allen Völkern
chen Werth zugesteht und den katholischen, allen Mens
gemeinsamen Glauben verkündet, welcher der natür
Glaube ist, neu nur für die, welche ihn früher nicht k
ten [2]. In ihr kommt es nur darauf an das gött
Gesetz zu erkennen, welchem wir gehorsam sein sol
durch die innere Stimme wird es uns verkündet, so
durch die heilige Schrift und in Beziehung auf die
kündigung dieses Gesetzes darf die heilige Schrift als
verstümmelt und unverfälscht angesehn werden [3]. D
diese praktische Bedeutung der Religion werden die
losophie und die Theologie gründlich von einander
schieden. Beide haben einen verschiedenen Zweck
nichts mit einander gemein. Die Vernunft ist das R
der Wahrheit und der Weisheit, die Theologie das R
der Frömmigkeit und des Gehorsams [4].

Die Lehren und Vorschriften der Religion fallen
sehr einfach aus. Spinoza theilt mit Herbert, Ho
und den meisten Philosophen seiner Zeit das Bestr
die Glaubenslehren auf wenige Sätze zurückzuführen,

1) Ib. 3 p. 43.
2) Ib. 12 p. 148 sq.
3) Ib. 12 p. 144 sq.; 150 sq.
4) Ib. praef. p. 150 Paul.; 14 p. 165. Inter fidem theologiam et philosophiam nullum esse commercium nulla affinitatem. — —

hierdurch den verwickelten Streit der Theologen zu stillen. Die Theologie soll nur praktische Vorschriften geben und das göttliche Gesetz verkünden; alles Theoretische, was nicht auf dieses Gesetz sich bezieht, soll ihr fern bleiben. Die Summe des religiösen Gesetzes ist, du sollst Gott über alles, deinen Nächsten wie dich selbst lieben [1]). Gott wird daher verehrt als Gesetzgeber, Richter und Herscher des sittlichen Reiches. Die Grundartikel des christlichen, des katholischen Glaubens, welche Spinoza in eine kurze übersicht gebracht hat, sind nur unbestreitbare Folgerungen des Sittengesetzes. Sie lehren einen einigen Gott, das Vorbild des wahren Lebens, der allgegenwärtig und allwissend, ein gerechter und barmherziger Richter ist, alles nach seinem Wohlgefallen und seiner besondern Gnade beherscht, nur in Gerechtigkeit und Liebe verehrt sein will, daß die, welche ihm gehorchen, gerettet werden, die aber, welche nur ihrer sinnlichen Lust leben, dem Verderben anheimfallen sollen, daß Gott auch der reuigen Sünder sich erbarme, weil alle Menschen Sünder sind und sonst an ihrem Heil verzweifeln müßten [2]). Wie ein jeder diese Grundsätze weiter sich auslegen wolle, das fällt nicht mehr der Religion zu. Weder wie Gottes Wesen an sich zu denken sei und wie die Dinge von ihm begründet und beherscht werden, noch die Untersuchungen über Freiheit und Nothwendigkeit unserer Handlungen haben etwas mit der Religion zu schaffen; alles dies muß der Philosophie zu untersuchen vorbehalten bleiben. Dies sind die Frie-

1) Ib. 12 p. 151.
2) Ib. 14 p. 163 sq.

densartikel zwischen Theologie und Philosophie,
Spinoza vorschlägt. Beide Gebiete, meint er,
ihnen beistimmen können, indem sie der Philosophi
Freiheit, der Religion ihre Würde und ihre Her
über das praktische Leben retten.

Wir werden in diesen Untersuchungen des Sp
über Staat und Religion das Gemeinsame nicht übe
dürfen, daß sie unser praktisches Leben an die Unte
fung unter das menschliche und unter das göttliche
verweisen. Eine solche Unterwerfung liegt unstreiti
ganzen Denkweise des Spinoza zu Grunde. Der
schränkten Gewalt der Obrigkeit sollen wir uns unte
fen, weil sie die Macht hat; ebenso weit erstreckt si
Recht, als ihre Macht, welche von der Natur der
ihr gegeben ist. Diese Macht hängt aber von der
Macht Gottes ab, dessen Gesetz wir unbedingt zu
ren haben. Spinoza's Philosophie stimmt hierin mi
Ordnungen des praktischen Lebens vollkommen üb
Wir sollen uns der Ordnung der Natur, in welcher
die menschliche Gesellschaft gegründet ist, als einem
der göttlichen Vorsehung unterwerfen und nicht
streben, daß die Natur uns, sondern daß wir der
gehorchen [1]. Nur unter dieser Bedingung wird u
der Tugend und Ruhe unserer Seele unsere Glückse
verbürgt. Dagegen findet sich noch ein anderer Pun
dieser Auseinandersetzung zwischen Philosophie und
tischem Leben, in welchem Spinoza die Übereinstim
beider Gebiete unseres vernünftigen Lebens nicht f

1) Ib. 6 p. 74.

versichtlich behaupten kann. Die Religion verweist uns einfach an den Gehorsam gegen Gott und das Naturgesetz und verspricht uns alsdann, daß wir allein durch diesen Gehorsam und ohne Einsicht in die Natur der Dinge selig werden sollen. Diese Behauptung kann die Philosophie nicht wagen; sie scheint sogar der Vernunft zu widersprechen. Wenn sie bewiesen werden könnte, so würde dadurch die Theologie eine bewiesene Lehre, ein Theil der Philosophie werden; aber niemand hat sie bisher bewiesen; auch die Propheten haben sie nur mit moralischer Gewißheit angenommen und wir müssen uns ihnen anschließen, indem das Urtheil unserer Vernunft die moralische, aber auch nur die moralische Gewißheit dieses Grundsatzes der Religion anerkennt [1]. So ist Spinoza nicht dazu geneigt der Philosophie allein die Entscheidung über die Grundsätze unseres praktischen Lebens zu überlassen, vielmehr beruht auf der entgegengesetzten Voraussetzung seine Lehre, welche die Unabhängigkeit der Theologie von der Philosophie ebenso fest behauptet als die Unabhängigkeit der Philosophie von der Theologie. Zur Feststellung seiner Ansicht hierüber fügt er noch einen Grund

---

1) Ib. 15 p. 170 sq. Rationis potentia — — non eo usque se extendit, ut determinare possit, quod homines sola obedientia absque rerum intelligentia possint esse beati. — — Quod si contra statuere velimus, hoc fundamentum ratione demonstrari posse, erit ergo theologia philosophiae pars nec ab eadem erit separanda. Sed ad haec respondeo, me absolute statuere, hoc theologiae fundamentale dogma non posse lumine naturali investigari, vel saltem neminem fuisse, qui ipsum demonstraverit, et ideo revelationem maxime necessariam fuisse, et nihilominus nos judicio uti posse, ut id jam revelatum morali saltem certitudine amplectamur.

hinzu, welcher dem menschenfreundlichen Manne gewiß von großem Gewichte war. Der Grundsatz der Theologie, meint er, gewähre uns einen großen Trost. Wenn wir von der Philosophie allein das Heil der Menschen zu erwarten hätten, so würden wir an dem Heile fast aller Menschen verzweifeln müssen; denn die wenigsten von ihnen können Philosophen sein; aber in religiöser Weise, im einfachen und unbedingten Gehorsam gegen Gott können alle ihr Heil suchen [1]).

Wir haben keinen Grund an der Aufrichtigkeit der Zugeständnisse zu zweifeln, welche der Philosoph Spinoza in diesen Sätzen der Theologie machte. Vielmehr finden wir, daß er in seinem Leben und in seinen philosophischen Lehren seiner praktischen Verehrung der Religion getreu blieb. Ihre Mittel verachtete er nicht; das Gebet empfal er im dem Geständnisse unserer Unwissenheit über die Wege, in welchen Gott uns retten kann [2]); Reue, Demuth, Mitleiden erschienen ihm zwar als Bewegungen unserer Seele, welche nicht ohne Leidenschaft sind, und der Philosoph soll sie daher auch überwinden; aber den-

1) Ib. p. 174. Utilitatem et necessitatem sacrae scripturae sive revelationis — — permagnam statuo. Nam quandoquidem non possumus lumine naturali percipere, quod simplex obedientia via ad salutem sit, sed sola revelatio doceat, id ex singulari dei gratia, quam ratione assequi non possumus, fieri, hinc sequitur scripturam magnum admodum solamen mortalibus attulisse. Quippe omnes absolute obedire possunt et non nisi paucissimi sunt, si cum toto humano genere comparentur, qui virtutis habitum ex solo rationis ductu acquirunt, adeoque, nisi hoc scripturae testimonium haberemus, de omnium fere salute dubitaremus.

2) Ep. 34 p. 502.

noch meinte er, ohne Mitleiden würden wir unmenschlich sein, und verdachte es den Propheten nicht, daß sie zur Reue und Demuth antrieben; denn da wir einmal Sünder sind, ist es besser, daß wir nach dieser als nach der entgegengesetzten Seite fehlen; diese Affecte sind doch gute Erziehungsmittel zum vernünftigen Leben [1]). Wir müssen hierbei nicht vergessen, daß Spinoza in seiner Politik und seiner Religionslehre den Menschen nicht nach seinem Ideal, sondern wie er in der Wirklichkeit und unter den Beschränkungen der Natur ist, genommen wissen will. Da dürfen wir die Mittel und den Trost der Religion nicht verwerfen, weil wir ihre Wahrheit nicht mathematisch beweisen können; da dürfen wir nicht alles in Zweifel ziehn, was irgend bezweifelt werden kann; denn unser praktisches Leben bietet viel Unsicheres dar und hat nur zweifelhafte Erfolge [2]). Wenn wir aber hierin die wahre Meinung Spinoza's erkennen, so können wir nicht übersehn, daß er das vernünftige Leben in der That in zwei Hälften zerfallen läßt,

---

1) Eth. IV pr. 50 schol.; pr. 54 schol. Et revera, qui hisce affectibus sunt obnoxii, multo facilius quam alii duci possunt, ut tandem ductu rationis vivant, hoc est, ut liberi sint et beatorum vita fruantur.

2) Tr. theol. pol. 15 p. 173. Nam inscitia quidem est id, quod tot prophetarum testimoniis confirmatum est et ex quo magnum solamen iis, qui ratione non ita pollent, oritur et reipublicae non mediocris utilitas sequitur et quod absolute sine periculo aut damno credere possumus, nolle tamen amplecti, idque ea sola de causa, quia mathematice demonstrari nequit, quasi vero ad vitam sapienter instituendam nihil tanquam verum admittamus, quod ulla dubitandi ratione in dubium revocari queat, aut quod pleraeque nostrae actiones non admodum incertae sint et alea plenae.

welche mit einander kaum Gemeinschaft haben. Die e
Hälfte folgt allein den mathematischen Beweisen der V
nunft, die andere dagegen den moralischen Überzeugun
und den nothwendigen Gesetzen der Natur, welche u
von Affecten nicht frei läßt. Über diesen Dualismus
Spinoza sich nicht erhoben. Er ergab sich ihm um n
dem Bestreben seiner Zeit Theologie und Philosop
gründlich von einander absondern zu können, nur da
von andern Zeitgenossen sich unterscheidend, daß er
Theologie als allgemeiner Lehre keine übernatürliche E
kenntniß, sondern nur eine praktisch nothwendige und tr
liche Denkweise zugestehn wollte.

Bei einem folgerichtigen Denker, wie Spinoza, w
man die Folgen eines solchen Dualismus auch in sein
System wiederfinden. Sie zeigen sich am stärksten in d
Beweggründen, welche ihn zur Philosophie treiben. J
Eingange seiner Abhandlung über die Besserung des Ve
standes giebt er zu erkennen, wie er im praktischen Leb
vergeblich nach einem beständigen Gute gesucht und g
funden habe, daß alle Güter des gewöhnlichen Leben
Lust, Reichthum, Ehre, eitel und leer wären, daß sie d
Menschen nur mit Leidenschaft und Furcht erfüllten u
in das Verderben stürzten, daß sie aufgeben nur siche
Übel aufgeben heiße. Es ist eine völlige Verzweiflun
am praktischen Leben, welche ihn zur Philosophie treib
Nur wenn die Güter des praktischen Lebens mit Ma
genossen und als Mittel zum höchsten Gute angeseh
werden, haben sie ihren Werth; ihr Maß aber weiß i
nen die Vernunft des Philosophen zu stecken und dah
findet Spinoza auch nur in der Philosophie ein Heilmi

tel seiner Übel [1]. Er weiht sich ihr, wie viele im Alterthum der Philosophie, wie viele Mönche der Contemplation als einer besondern Lebensweise sich geweiht haben. Die Menschen zerfallen ihm in zwei Klassen, in solche, welche nur im praktischen Leben sich herumquälen, und in Philosophen, welche im vernünftigen Leben ihre Beruhigung gefunden haben. Es läßt dies eine Philosophie erwarten, welche in einem starken Gegensatz gegen die gewöhnliche Denkweise der Menschen steht, weil sie mit den Grundsätzen des praktischen Lebens sich nicht hat versöhnen können. In der That seine Philosophie ist von dieser Art.

Ehe wir zu der Untersuchung seiner philosophischen Lehren schreiten, müssen wir einiges über die Form sagen, in welcher er sie mittheilt. Wir haben sie aus seiner Ethik zu schöpfen, welcher er seine Untersuchungen über Gott und den Menschen vorausgeschickt hat. Daß er außer diesen Untersuchungen auch die Physik im Auge hatte, kann man nicht bezweifeln. In seiner Lehre über den Menschen entlehnt er aus ihr gewisse Hülfssätze und verweist auch sonst auf die Physik als auf einen Theil der Philosophie. Daß er sie nicht ausführlich auseinandergesetzt hat, kann man als eine Lücke in seinem System ansehn. Doch glauben wir nicht, daß wir hieran viel verloren haben; denn offenbar ist sein Interesse der Natur viel weniger zugewendet als dem vernünftigen Leben des Menschen und es ist nicht zufällig, daß er die Form einer Ethik wählte um seine Gedanken in Zusammenhang

1) De int. em. p. 350.

darzustellen. Dies geben seine schon angeführten Gedanken zu erkennen. Weil ihm das praktische Leben nicht befriedigte, wandte er sich der Philosophie zu und suchte in ihr das höchste und beständige Gut, welches über die Verworrenheit des gewöhnlichen Lebens ihn trösten könnte. So mußte sein System die Form einer Ethik annehmen. Er ist hierin der Gegenfüßler des Descartes. So wie schon Geulincx seinen Lehrer zu ergänzen gesucht hatte, so tritt nun bei Spinoza im Gegensatz gegen die einseitig physische Richtung des Descartes eine Vernachlässigung der Physik ein. Seine ethische Richtung ist nun doch nicht ohne Einseitigkeit. Er sucht das Wissen nicht des Wissens wegen, sondern damit es ihn beruhige und das einzige wahre Gut gewähre, dessen der Geist fähig ist [1].

Dagegen in der Darstellung seiner Philosophie schließt sich Spinoza auf das engste an die Cartesianische Lehre an, indem er die mathematische Methode gebraucht und als das Auge des Geistes preist [2]. Wie er schon die Cartesianischen Principien durchgängig in die mathematische Form zu zwängen gesucht hatte, so ist auch seine Ethik eine Kette mathematischer Beweise. Er bemerkt zuweilen selbst die Weitschweifigkeit und das Zerstückelnde der mathematischen Methode und entzieht sich derselben

1) Zwar nach eth. IV pr. 26 strebt die Vernunft nur nach Erkenntniß, aber die folgenden Lehrsätze zeigen warum, weil nemlich in ihr das wahre und letzte Gut des Geistes bestehe. Es ist eine öfters wiederkehrende Formel, daß er zeigen wolle, wie sehr der Weise dem Unwissenden überlegen sei. Eth. V, 42 schol.

2) Eth. V pr. 23 schol. Mentis enim oculi, quibus res videt observatque, sunt ipsae demonstrationes. Tr. theol. pol. 13 p. 156.

um in kürzerer Übersicht den Zusammenhang seiner Gedanken darzustellen [1]; aber die weitverbreitete Überzeugung seiner Zeit, welche in der mathematischen Beweisart das Muster für alle Wissenschaften sah, hat doch solche Gewalt über ihn, daß er der Gründlichkeit etwas zu vergeben glauben würde, wenn er von dieser Form sich lossagen wollte. Er hat hierdurch eine ähnliche Schärfe in der Darstellung seiner Gedanken gewonnen, wie Hobbes; aber niemand wird sich dadurch täuschen lassen diesen Gedanken eine Folgerichtigkeit und einen innern Zusammenhang beizulegen, welchen sie nicht besitzen. Selbst Gleichmäßigkeit der Ausdrucksweise läßt seine Sprache oft vermissen, und wenn man die Definitionen und Axiomen, welche er seinen Beweisen vorausschickt, einer Prüfung unterwirft, so wird man an ihrer Willkürlichkeit und Zweideutigkeit bald gewahr werden, daß in seiner Beweisart die Stärke seiner Philosophie nicht besteht, daß vielmehr, um es kurz zu sagen, die Mode der Zeit seinen philosophischen Gedanken eine unpassende Form aufgezwungen hat. Wir werden uns deswegen auch davon entbunden halten dürfen die besondern Beweise, welche er für seine Sätze nicht selten in verschiedener Gestalt anhäuft, im Einzelnen zu entwickeln, um dagegen den innern Zusammenhang seiner Gedanken um so gründlicher prüfen zu können.

Dies soll jedoch nicht heißen, daß die mathematische Methode seiner Darstellung mit dem Gehalte seiner Lehre in keinem Zusammenhange stände. Sie zerstreut nur den allgemeinen Gedanken seiner Philosophie in eine Zahl

---

3) Eth. IV app. p. 222; princ. phil. Cart. p. 1.

von Begriffen und Sätzen, welche als Voraussetzungen hingestellt werden, in der That aber Folgerungen seiner Anschauungsweise sind. Das Muster der Mathematik führt den Spinoza, so wie alle Cartesianer, zum Vertrauen auf die Erkenntniß des Verstandes. Ähnlich wie Descartes drückt er sich hierüber aus und verbindet damit auch sein ethisches Bestreben, indem er darauf aufmerksam macht, daß unser Verstand nicht wie der Körper von Zufällen abhänge und nicht wie unsere sinnliche Wahrnehmung uns zu einem Spielballe des Glückes mache, sondern nach sichern, in uns selbst liegenden Gesetzen verfahre. Er sucht nun Unabhängigkeit des Geistes in dem Denken nach seinen eigenen Gesetzen zu gewinnen [1]). Er stellt sie als die innere Erkenntniß des Geistes aus sich selbst der äußerlichen, nur zufällig erregten Erkenntniß durch die Sinne entgegen [2]). Es ist dies die Erkenntniß des Verstandes, welcher er unbedingt vertraut. Ihr offenbart sich die Wahrheit unmittelbar und das Wahre, welches sie erkennt, ist ein untrüglicher Zeuge für sich und für das Falsche [3]). Mit dem Gedanken ist auch der Gedanke des Gedankens verbunden und entspricht demselben nothwendig in seiner Vollkommenheit und Unvollkommen-

---

1) Ep. 42 p. 528. Ex his igitur clare apparet, qualis esse debeat vera methodus et in quo potissimum consistat, nempe in sola puri intellectus cognitione ejusque naturae et legum. De int. em. p. 390.

2) Eth. II pr. 29 schol.

3) Eth. II pr. 43 schol. Quid idea vera clarius et certius dari potest, quod norma sit veritatis? Sane sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est. Ep. 74 p. 612; de int. em. p. 369; 378.

heit. Jeder, welcher weiß, weiß daher auch, daß er weiß, ohne Zweifel zu hegen [1]). Wir bedürfen deswegen keines äußern Kennzeichens der Wahrheit, vielmehr unterscheidet sich der wahre Gedanke vom falschen durch seine innere Beständigkeit. In diesem Sinn unterscheidet Spinoza die wahre von der adäquaten Idee. Beide sind dasselbe, nur nennt man die Idee wahr in Beziehung auf ihren Gegenstand, den sie richtig ausdrückt, adäquat aber nur ihrer innern Natur nach, welche die Gewißheit ihrer selbst in sich schließt [2]). Die Idee ist kein stummes Bild in der Seele, sie bejaht sich selbst [3]); ja die innere Gewißheit des wahren Gedankens ist so groß, daß sie andern mit ihm verbundenen Gedanken sich mittheilt und selbst die unvollkommene Überzeugung im falschen Gedanken begründet, weil doch kein Irrthum ohne alle Wahrheit ist [4]). Hierauf beruht es auch, daß der Verstand aus eingeborner Kraft die Werkzeuge zu seiner Erkenntniß sich bildet, seine Methode sich schafft, von einem wahren zu andern wahren Gedanken fortschreitet, indem er den Folgerungen, welche er aus seinen Grundsätzen nach seinen Gesetzen zieht, nicht mistrauen kann [5]). In diesen Sätzen unterscheidet sich Spinoza von Descartes nur darin, daß er von vornherein im Vertrauen auf die Erkenntniß der Vernunft den Zweifel überwunden hat und deswegen auf den Grundsatz, ich denke, also bin ich, kein Gewicht legt.

1) Eth. II pr. 21 schol.; pr. 43.
2) Ib. II def. 2; ep. 64.
3) Eth. II pr. 43 schol.
4) Ib. II pr. 33; 35; de intell. em. p. 380.
5) Eth. II pr. 40; ep. 42 p. 528; de intell. em. p. 366. Intellectus vi sua nativa facit sibi instrumenta intellectualia.

Man wird bemerken können, daß dies nahebei der Wendung folgt, welche Descartes selbst in der letzten Entwicklung seiner Methodenlehre genommen hatte, indem er in dieser vorherschend auf die anschauliche Erkenntniß der einfachen Begriffe sich stützte. In ganz ähnlicher Weise erklärt sich Spinoza. Jeder klare und bestimmte Begriff ist wahr; denn er ist entweder selbst einfach oder aus einfachen Begriffen zusammengesetzt und abgeleitet [1]. Der Irrthum falscher Begriffe besteht nur darin, daß wir Begriffe verwirren und mit einander verbinden, welche nicht zu einander gehören; daher giebt Spinoza die Vorschrift, wir sollten von den ersten Elementen als der Quelle und dem Ursprunge der Natur anfangen; dann würde keine Täuschung zu fürchten sein [2]. Vom Einfachen zum Zusammengesetzten fortzuschreiten, das ist die wahre Methode [3]. Wie Geulincx legt er nun das größte Gewicht auf die Begriffserklärung, welche die klare und bestimmte Idee der Sache ausdrückt und daher wahr ist [4].

2) De int. em. p. 376. Si idea sit alicujus rei simplicissimae, ea non nisi clara et distincta poterit esse. Ib. p. 378. Sed ideae, quae sunt clarae et distinctae, nunquam possunt esse falsae; nam ideae rerum, quae clare et distincta concipiuntur, sunt vel simplicissimae vel compositae ex ideis simplicissimis, id est, a simplicissimis ideis deductae. Die Ausdrücke idea und conceptus bedeuten ihm dasselbe; er will sie lieber gebrauchen als den Ausdruck perceptio, weil dieser ein Leiden des Geistes vom Objecte einzuschließen scheine. Eth. II def. 3.

3) De int. em. p. 380 sq. Nobis autem, si — — a primis elementis, h. e. a fonte et origine, quam primum fieri potest incipiamus, nullo modo talis deceptio erit metuenda.

4) De int. em. p. 384.

1) Ep. 4 p. 403.

Er stellt Regeln für dieselbe auf, welche darauf hinauslaufen, daß sie nicht bloß Worterklärung sein, sondern in bejahender Weise das innerste Wesen der Sache ausdrücken soll. Er unterscheidet hierbei das Geschaffene und das Ungeschaffene. In der Erklärung des erstern muß die nächste Ursache angegeben werden, von welcher das Wesen desselben hervorgebracht wird; in der Erklärung des letztern bedarf es keiner Angabe der Ursache, sondern es muß in ihr ausgedrückt sein, daß es keines andern zu seiner Erklärung bedarf als seines eigenen Seins [1]. Diese Unterscheidung bricht ihm die Bahn zur Zurückführung aller einfachen Begriffe auf einen einfachsten Begriff. Zwar nimmt er eine Mehrheit reiner Verstandesbegriffe an und scheint eine Aufzählung derselben für nöthig zu halten [2]; aber er fordert auch, daß alle diese Begriffe so mit einander verkettet werden sollen, daß sie die ganze Natur im Zusammenhange aller ihrer Theile darstellen [3]. Dies geschieht nun eben dadurch, daß alle Dinge in ihrem Wesen durch die Begriffserklärung erkannt werden entweder als geschaffene Dinge durch ihre Ursache oder aus ihrem Wesen allein, welches nur der Ursache seiner selbst

1) Ib. p. 386 sqq.; ep. 64. Er stößt hierbei ep. 72 auf die Schwierigkeit, daß die mathematischen Begriffe nichts Weiteres außer ihren Eigenschaften aus sich ableiten lassen, beseitigt sie aber dadurch, daß er sie für entia rationis erklärt. Das ens rationis ist jedoch vom ens fictum zu unterscheiden. Cog. met. p. 96.

2) De int. em. p. 385 not.

3) Ib. p. 386. Omnes ideae ad unam ut redigantur, conabimur eas tali modo concatenare et ordinare, ut mens nostra, quoad ejus fieri potest, referat objective formalitatem naturae, quoad totam et quod ejus partes.

oder dem ungeschaffenen Dinge zukommt [1]). Alles soll daher aus seiner Ursache erklärt werden; dies ist die wahre Methode, welche von der Ursache zur Wirkung fortschreitet; sie fällt zusammen mit der Zurückführung der zusammengesetzten Begriffe auf den einfachen Begriff; denn die Ursache ist das einfachste [2]). Diese Methode fordert nun, daß aus Gott alles erklärt werden soll, als aus der ersten, schlechthin einfachen Ursache [3]). So bald als möglich sollen wir uns zur allgemeinen Ursache erheben; dies ist die rechte Ordnung des Philosophirens; von den sinnlichen Dingen, welche wir nur in verworrenen Gedanken auffassen, ausgehn zu wollen, das kann nur in Verwirrung und Irrthum stürzen [4]). Mit der Cartesianischen Schule ist Spinoza davon überzeugt, daß uns eine ursprüngliche Erkenntniß Gottes beiwohnt. Es gehört zum Wesen des menschlichen Geistes einen adäquaten Begriff Gottes zu haben; sein ewiges Sein, sein Wesen ist allen bekannt [5]). Durch Anschauung wohnt uns die Erkenntniß Gottes bei; alle Menschen haben sie, nur verwirren sie die meisten durch die Bilder ihrer Einbildungskraft, welche sie mit ihr verknüpfen [6]). Der klare

1) L. l.

2) Ib. p. 384.

3) Ep. 40 p. 521.

4) Eth. II pr. 10 cor. schol. Cujus rei causam fuisse credo quod ordinem philosophandi non tenuerint. Nam naturam divinam, quam ante omnia contemplari debebant, quia tam cognitione, quam natura prior est, ordine cognitionis ultimam et res, quae sensuum objecta vocantur, omnibus priores esse crediderunt.

5) Eth. II pr. 47 schol.; IV pr. 36 schol.

6) Ib. V pr. 31; 34 schol.

und adäquate Begriff, welchen wir von Gott haben, nicht weniger klar, als unser Begriff vom Dreieck [1]), ist nun natürlich dazu geeignet vieles zu erklären [2]), weil Gott die Ursache aller Dinge ist. Alle Begriffe lassen sich auf Gott beziehen und sofern sie auf ihn bezogen werden, sind sie wahr [3]). Wenn wir die übrigen Dinge erkennen wollen, haben wir sie nicht zu denken, wie sie räumlich und zeitlich uns erscheinen, sondern wie sie in Gott sind [4]). Anspielend auf die Cartesianische Lehre sagt daher Spinoza, daß wir so lange an allem zweifeln müßten, als wir keinen klaren und bestimmten Begriff Gottes hätten; von ihm hänge alle Erkenntniß der Dinge, unser höchstes Gut und die Vollendung unseres Geistes ab; unser eigenes Sein wüßten wir nur in Gott [5]).

Diese Lehre von der Verstandeserkenntniß, wie sie wesentlich in der Anschauung Gottes gegründet sein soll, entwickelt sich bei Spinoza nicht ohne polemische Seitenblicke. Es kann ihm nicht entgehn, daß die Philosophen, welche auf Verstandesbegriffe alle Erkenntniß gründen wollten, dabei wenigstens nicht zunächst an die Erkenntniß Gottes, sondern an andere, unserm Geiste eingeborne

1) Ep. 60 p. 580.
2) Eth. II pr. 47 c. schol.
3) Ib. II pr. 32.
4) Ib. V pr. 29 schol.
5) Eth. V pr. 30; tr. theol. pol. 4 p. 45 sq. Quoniam omnis nostra cognitio et certitudo, quae revera omne dubium tollit, a sola dei cognitione dependet, tum quia sine deo nihil esse neque concipi potest, tum etiam quia de omnibus dubitare possumus, quamdiu dei nullam claram et distinctam habemus ideam, hinc sequitur summum nostrum bonum et perfectionem a sola dei cognitione pendere.

Begriffe oder Grundsätze dachten. Er sucht aber ihre Vorstellungsweise zu beseitigen, indem er die abstracte Erkenntniß aus allgemeinen Begriffen angreift, und vor solchen Begriffen warnt, welche im Verstande sind, aber nicht in der Sache [1]). Dies ist zunächst gegen die Realisten gerichtet, indem Spinoza entschieden für den Nominalismus der neuern Zeit sich ausspricht. Die allgemeinen Begriffe des Menschen, des Pferdes, des Hundes u. s. w. erscheinen ihm nur als Gemeinbilder, in welchen wir die sinnlichen Vorstellungen einzelner Dinge zu einer allgemeinen verworrenen Vorstellung zusammengefaßt haben. Sie entspringen nur aus einer unbestimmten Erfahrung [2]). Je allgemeiner ein Dasein aufgefaßt wird, um so verworrener wird es gedacht [3]). Aber auch gegen die sogenannten transcendentalen Begriffe wird dieser Streit gerichtet, gegen die Begriffe des Seienden, der Sache, des Etwas, des Einen, Wahren und Guten. Sie bedeuten nichts, was das Wesen der Dinge ausdrückte, sondern sind nur Weisen unseres Denkens, welche dem Begriffe des Dinges nichts zusetzen [4]). Obgleich es nun deutlich ist, daß Spinoza solche allgemeine Begriffe nicht entbehren kann, — wir werden sie oft genug in seinen Beweisen wieder finden — so will er sie doch gemieden wissen,

1) De int. em. p. 386. Nunquam nobis licebit, quamdiu in inquisitione rerum agimus, ex abstractis aliquid concludere, et magnopere cavebimus, ne misceamus ea, quae tantum sunt in intellectu, cum iis, quae sunt in re. Ib. p. 388. Ad abstracta et universalia non transeamus.

3) Eth. II pr. 40 schol. 1; 2; cog. met. p. 94; ep. 32 p. 480.

2) De int. em. p. 372.

4) Eth. II pr. 40 schol. 1; cog. met. I, 6.

weil sie kaum von irgend einem Nutzen wären. Dagegen kann er sich nicht verbergen, daß andere allgemeine Begriffe in unsern Beweisen beständig angewendet werden. Er bezeichnet sie mit dem Namen der Gemeinbegriffe (notiones communes) und betrachtet sie vorzugsweise als ewige Wahrheiten, weil sie im Gedanken eines jeden Dinges liegen [1]. Auf ihnen beruht wesentlich die mathematische Folgerungsweise, die Verkettung der Schlüsse, welche Spinoza mit dem Namen der Vernunfterkenntniß oder der zweiten Art der Erkenntniß zu bezeichnen pflegt [2]. Er hält sie hoch, höher als den Gebrauch der allgemeinen transcendentalen Begriffe, obwohl wir aus seiner Auseinandersetzung den Unterschied zwischen jenen und diesen nicht zu fassen vermögen; aber den höchsten Preis der Erkenntniß gesteht er auch ihnen nicht zu; ihn vielmehr soll nur die intuitive Erkenntniß davontragen, welche er die dritte Art der Erkenntniß nennt [3]. Der Grund hiervon liegt darin, daß Spinoza bemerkt, daß alle unsere allgemeinen Begriffe und Grundsätze doch nur etwas Mögliches setzen. Auch die mathematischen Begriffe bezeichnen doch nur Verstandesdinge, welche den wirklichen Dingen entgegengesetzt werden müssen [4]. Dies trifft aber überhaupt alle Begriffe mit einziger Ausnahme des Begriffes Gottes. Aus dem Wesen der einzelnen Dinge

---

1) Eth. II pr. 38; 40 schol. 1; ep. 28.

2) Eth. II pr. 40 schol. 2.

3) L. l. Das Beispiel, an welchem hier der Unterschied zwischen diesen Arten der Erkenntniß gezeigt werden soll, kann nur als ein Zeichen seiner Verlegenheit angesehn werden.

4) Ep. 72.

folgt nicht ihr wirkliches Dasein; dies können wir nur aus Gottes ewiger Macht ableiten [1]). Nur der Begriff Gottes schließt, wie Descartes gelehrt hatte, den Gedanken des Seins in sich; niemand kann ihn denken und zweifeln, ob Gott ist; die Ursache ihrer selbst kann ihrem Wesen nach nicht als nichtseiend gedacht werden [2]). Wenn daher unser Denken darauf ausgehen soll das Wirkliche zu erkennen, so müssen alle Gedanken unseres Verstandes von der intuitiven Erkenntniß Gottes ausgehn. In diesem Sinn wird nun die Erkenntniß des Besondern oder Einzelnen der Erkenntniß des Allgemeinen entgegengestellt. Jene, in der Anschauung des Einzelnen beruhend, übertrifft bei Weitem die allgemeine Erkenntniß, welche aus allgemeinen Sätzen den Beweis zieht [3]). Daher sollen wir alles aus dem Einzelnen erkennen; Spinoza nennt dies im Gegensatz gegen die metaphysische die physische Erkenntnißweise. Man würde zweifeln können, ob er darunter die reine Verstandeserkenntniß verstände, wenn er nicht hinzusetzte, er meine nicht, wir sollten in unserm Erkennen von den vergänglichen Dingen ausgehn; sondern auf die Ordnung der ewigen und unvergänglichen Dinge sollen wir alles bauen, von den Gesetzen ausgehn, welche im Wesen der einzelnen Dinge liegen, welche auch als etwas Allgemeines angesehn werden könnten, weil sie die allgemeinen Gründe der besondern veränderlichen Dinge sind, aber darüber doch nicht aufhörten etwas Besonderes

---

1) Tr. pol. 2, 2.
2) De int. em. p. 372 not.; p. 587; eth. I def. 1.
3) Eth. V pr. 36 schol.

und wirklich Seiendes zu sein [1]). Unstreitig soll dieser Zusatz uns daran erinnern, daß wir alle einzelne Dinge im Zusammenhang mit Gott und daher, wie er zu sagen pflegt, in der Weise der Ewigkeit (sub specie aeternitatis) zu denken haben; selbst in den Affectionen der Dinge will er, in diesem Sinn genommen, ewige Wahrheiten erkannt wissen [2]). Er fordert daher, daß wir die Dinge in dem Lichte der Vernunft und in ihrer Beziehung zu Gott gefaßt, in ihrer ewigen Wahrheit und ihrer natürlichen Verkettung erkennen sollen, in welcher nichts nur ein zeitliches oder zufälliges Dasein hat, nichts nur in einer abstracten Weise ist, sondern alles als ein Glied einer einzelnen Sache sich darstellt. In diesem Sinn will er auch die ganze Natur als ein Individuum erkannt wissen [3]). Auf diese Weise schließt sich also seine intuitive Erkenntniß der einzelnen Dinge an die Anschauung Gottes an, indem jedes einzelne Ding in ihr als ein besonderes Glied der Kette erkannt werden soll, in welcher die ewige Natur Gottes sich offenbart.

Aber ohne Zweifel sind in diesen Gedanken Spinoza's große Dunkelheiten. Auf die Anschauung Gottes will er

1) De int. em. p. 388 sq. Sed notandum, me hic per seriem causarum et realium entium non intelligere seriem rerum singularium mutabilium, sed tantummodo seriem rerum fixarum aeternarumque.

2) Eth. II pr. 44 cor. 2; ep. 28.

3) Eth. II pr. 13 lemma 7 schol. Totam naturam unum esse individuum, cujus partes, hoc est omnia corpora infinitis modis variant, absque ulla totius individui mutatione. Er fügt hinzu, wenn er vom Körper, d. h. von der Physik, hätte handeln wollen, so würde er diesen Satz haben genau ausführen müssen. Wir haben also hier den Hauptsatz seiner physischen Betrachtungsweise.

alles zurückführen; aber die Anschauung Gottes, welche wir haben, erscheint ihm selbst nur als eine unvollkommene Erkenntniß [1]). Daher soll auch die intuitive Erkenntniß, welche er sucht nicht allein in der Anschauung Gottes bestehn, sondern diese soll nur die Grundlage jener bilden und jene soll aus dieser gezogen werden [2]). Die Anschauung der Idee Gottes ist also nur der Anfang der Wissenschaft und unter der adäquaten Idee Gottes welche wir ursprünglich haben, wird man daher nur eine abstracte Erkenntniß Gottes sich zu denken haben. Hiermit stimmt überein, daß Spinoza wiederholt äußert, die Ursache würde um so besser erkannt, je vollständiger ihre Wirkungen uns bekannt würden; so lernten wir auch Gott um so vollkommener erkennen, je mehr Einsicht wir von den natürlichen Dingen gewönnen [3]). Durch diese Sätze schließt sich Spinoza an die Richtung der neuern Philosophie an, welche von der Erkenntniß der Welt zur Erkenntniß Gottes aufsteigen will. Wenn er aber die mangelhafte Anschauung, welche wir ursprünglich von Gott haben sollen, durch die Erkenntniß der Welt zu ergänzen denkt, so sieht er sich genöthigt, hierbei die Erfahrung, den Sinn und den Versuch, zu Hülfe zu rufen, obwohl

---

1) Ep. 60 p. 580. Non dico, me deum omnino cognoscere.

2) Eth. II pr. 47 schol.; V pr. 20 schol. Tertium illud cognitionis genus, cujus fundamentum est ipsa dei cognitio. Ib. V pr. 25. Tertium genus cognitionis procedit ab adaequata idea quorundam dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum.

3) De int. em. p. 386; eth. V pr. 24; tr. theol. pol. 4 p. 46. Nos, quo magis res naturales cognoscimus, eo majorem et perfectiorem dei cognitionem acquirere. Ib. 6 p. 71.

er zugeben muß, daß unsere Erfahrung immer nur beschränkt bleibe und das Unendliche uns darzustellen nicht vermöge, denn wir übersehn nie die Verkettung aller Ursachen; obwohl er davon überzeugt ist, daß kein Versuch einen genügenden Beweis abgeben könne, weil er die unendliche Theilbarkeit des Körperlichen nicht überwinden kann, und daß keine Erfahrung das Wesen einer Sache uns zeigen, sondern immer nur auf ein solches Wesen uns aufmerksam machen könne, sonst aber nur die Weisen des Seins erkennen lasse, welche nicht aus dem Wesen der Sache fließen [1]. Wenn wir nun bedenken, daß Spinoza überhaupt der Erfahrung und der sinnlichen Erkenntniß nicht hold ist, vielmehr ihre Unvollkommenheit hervorzuheben pflegt und auch wohl bemerkt, daß der Geist keine adäquate Erkenntniß gewinne, wenn er die Sachen nach der allgemeinen Ordnung der Natur betrachte, ja daß er in dieser inadäquaten und verworrenen Erkenntniß der Erfahrung und der Einbildungskraft die einzige und zwar unvermeidliche Ursache des Irrthums sieht [2], so

---

1) De int. em. p. 389. Auxilia, — — quae omnia eo tendent, ut nostris sensibus sciamus uti et experimenta certis legibus et ordine facere. Tr. theol. pol. 4 p. 44; ep. 6 p. 413; 28 p. 464. Experientia nullas rerum essentias docet, sed summum, quod efficere potest, est mentem nostram determinare, ut circa certas tantum rerum essentias cogitet. Quare cum existentia attributorum ab eorum essentia non differat, eam nulla experientia poterimus assequi.

2) Eth. II pr. 25 sqq.; pr. 29 cor. Mentem humanam, quoties ex communi naturae ordine res percipit, nec sui ipsius, nec sui corporis, nec corporum externorum adaequatam, sed confusam tantum et mutilatam habere cognitionem. Ib. II pr. 36; 41.

müssen wir wohl anerkennen, daß hier eine große Kluft sich uns zeige zwischen den reinen Anschauungen des Verstandes, welche er gewinnen will, und zwischen den Hülfsmitteln, welche zu ihnen führen sollen. Wir fügen hinzu, daß Spinoza die Erkenntniß durch Anschauung von den Attributen Gottes ausgehn lassen will [1]), daß aber, wie schon gesagt, die Erfahrung weder über diese Attribute noch über das Wesen der Dinge Erkenntniß gewährt, daß dagegen die Weisen des Seins, welche die Erfahrung erkennen lehrt, nur vergängliche Dinge sind, und doch in der anschaulichen Erkenntniß alles unter der Weise der Ewigkeit aufgefaßt werden soll, um bemerklich zu machen, daß diese Methodenlehre in unübersteigliche Schwierigkeiten sich verwickelt. Noch andere Schwierigkeiten eröffnen sich, wenn wir sehen, daß Spinoza von der anschaulichen Erkenntniß bald Gottes, bald nur einiger seiner Attribute redet und diese Erkenntniß nicht allein adäquat, d. h. gewiß, sondern auch vollkommen nennt [2]), wärend er doch die Vervollständigung unserer Erkenntniß Gottes von der Erkenntniß seiner Wirkungen erwartet.

Wir werden diese Lehren Spinoza's über die Methode nicht überschätzen dürfen. Sie haben die Schwächen aller Anschauungslehren nicht vermeiden können. In der Lehre von der Anschauung der Wahrheit schließt sich Spinoza noch an die Lehren der vorhergegangenen Zeit an; im

3) Eth. II pr. 40 schol. 2. Hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum.

4) Ib. II pr. 46. Cognitio aeternae et infinitae essentiae dei, quam unaquaeque idea involvit, est adaequata et perfecta.

nächsten Anschluß hatte er sie von Descartes empfangen, dessen Lehre sich darauf berief, daß die Erkenntniß der ewigen Wahrheiten auch in ewiger Weise unserm Verstande gegenwärtig sein müsse. Dasselbe macht Spinoza geltend. Unser Geist, sofern er die Sachen richtig erkennt, ist ein Theil des unendlichen Verstandes Gottes; seine Gedanken müssen eben so wahr sein als Gottes Gedanken [1]). So ist uns die ewige Wahrheit gegenwärtig und anschaulich. Aber wie sehr nun auch Spinoza gegen die abstracte Erkenntniß der Wahrheit ankämpfen mag, es bleibt doch immer nur ein abstracter Gedanke Gottes oder seiner Attribute, was er als ursprünglich unserm Geiste beiwohnend nachweisen kann. Wie daraus die Erkenntniß der ganzen Natur, der vollen Wahrheit sich ableiten lasse, bleibt ein Räthsel, und so können wir denn auch nicht sagen, daß er durch alle diese Gedanken über die Methode des Erkennens ein Mittel zur Entwicklung der Wissenschaft nachgewiesen hätte. Hierin möchte wohl der Grund zu suchen sein, warum Spinoza seine Schrift über die Verbesserung des Verstandes, welche er so lange bei sich herumgetragen hatte, zu keiner vollständigen Ausführung bringen konnte. Wenn wir mit diesem Entwurf seiner Methode sein vollständiges System der Ethik vergleichen, so finden wir es weit entfernt davon sich ihr anzuschließen und die Erkenntniß zu gewähren, welche jener Entwurf als das höchste Gut bezeichnete, die Erkenntniß der Verbindung, welche der Geist

---

1) Eth. II pr. 43 schol.

mit der ganzen Natur hat [1]). Sie bleibt bei der Auseinandersetzung abstracter Sätze nach mathematischer Methode stehn. Merkwürdig ist es, wie er selbst über das Verhältniß der Methode, welche er empfielt, und der Methode, welche er anwendet, sich ausspricht. Die Methode der Anschauung ist wohl besser, sie ergreift das Wesen und die Erkenntniß der einzelnen Dinge, aber sein System ist genöthigt aus allgemeinen Begriffen zu beweisen und dieser Beweis, obgleich er nicht der beste ist, wird doch auch als genügend für die Sicherheit der Wissenschaft angesehn werden dürfen [2]). In seiner Lehre, sehen wir, kann er die gewöhnliche Beweisart nicht entbehren; die höhere Erkenntniß der Anschauung ist ihm nur eine Forderung, welche ein jeder Einzelne in der Erkenntniß seines besonderen Wesens vollziehen soll. In dieser Forderung nimmt seine Lehre eine mystische Färbung an, welche an die theosophischen Gedanken der vorhergegangenen Zeit erinnert, indem die anschauliche Erkenntniß Gottes mit der persönlichen Liebe zu Gott in

1) De int. em. p. 360. Cognitio unionis, quam mens cum tota natura habet.

2) Eth. V pr. 36 schol. Quod hic notare operae pretium duxi, ut hoc exemplo ostenderem, quantum rerum singularium cognitio, quam intuitivam sive tertii generis appellavi, polleat potiorque sit cognitione universali, quam secundi generis esse dixi. Nam quamvis in prima parte generaliter ostenderim, omnia -- -- a deo -- -- pendere; illa tamen demonstratio, tametsi legitima sit et extra dubitationis aleam posita, non ita tamen mentem nostram afficit, quam quando id ipsum ex ipsa essentia rei cujuscumque singularis, quam a deo pendere dicimus, concluditur.

Verbindung gebracht wird [1]). Von dieser Färbung aber ist der Gang seines Systemes ganz frei, welches nur in allgemeinen Sätzen einherschreitet. So finden wir auch hier eine Spaltung seiner Wege, so wie wir schon früher eine solche Spaltung zwischen der theoretischen und praktischen Denkweise bei ihm nachgewiesen haben.

Das System seiner Ethik, welches wir nun zu untersuchen haben, würde doch ohne die vorausgeschickten Bemerkungen nicht richtig begriffen werden können. Wie wenig auch seine Methodenlehre als die wahre Grundlage seines Systemes betrachtet werden kann, so greifen doch Voraussetzungen derselben in dessen Ausführung ohne Zweifel ein. Spinoza geht in seiner Beweisführung von dem Begriffe der Ursache ihrer selbst aus und schließt an denselben die Begriffserklärung der Substanz an, welche wir bei Descartes gefunden haben. Beide bedeuten ihm dasselbe. Denn weil unter Substanz das verstanden werden soll, was in sich ist und allein durch sich begriffen wird, alles aber, was eine Ursache hat und nicht Ursache seiner selbst ist, nicht allein durch sich begriffen werden kann, so ergiebt sich, daß auch nur die Ursache ihrer selbst Substanz sein kann [2]). Es ist dies derselbe Beweis, welchen wir bei Descartes gefunden haben; wir haben gesehn, daß auch Clauberg hierdurch zu ähnlichen Folgerungen kam, wie Spinoza, und daß selbst Descartes nur durch eine leere Unterscheidung der Folgerung sich entzog, welche Spinoza aussprach, daß Gott allein Substanz sei [3]),

1) L. l.
2) Eth. I def. 1; 3; pr. 7.
3) Ib. I pr. 14.

alle übrige Dinge dagegen nur mit Unrecht Substanzen genannt würden. Nicht ohne Schein hat man gesagt, daß in der willkürlichen Erklärung der Substanz der Grundirrthum des Systems liege; nur würde man hinzusetzen müssen, daß dieser Irrthum sich leicht heben ließe ohne das System in seinen weitern Folgerungen zu stören, wenn man nur den Sprachgebrauch änderte und sich gefallen ließe Substanz zu nennen, was Spinoza nur Weise des Seins nennt, für die Ursache ihrer selbst aber oder für Gott einen andern Namen zu ersinnen. Wenn dagegen die Irrthümer Spinoza's nicht so leicht zu heben sein sollen, so müssen sie einen tiefern Grund haben. Zunächst werden wir nun einen solchen darin finden können, daß Spinoza in der ganzen Anlage seines Systemes vom Begriffe Gottes ausgeht. Dies zeigen alle Begriffserklärungen, welche er vorausschickt, und welche nur die Begriffe der Ursache ihrer selbst, der Substanz oder Gottes mit den ihnen anhängenden Prädicaten erläutern, so wie denn auch das ganze erste Buch seiner Ethik nur von Gott handeln soll. Man wird sich hierbei der Frage nicht entschlagen können, wie er zum Begriffe Gottes gelangt. Hierauf aber haben wir keine andere Antwort als, er setzt ihn als eine unmittelbare Anschauung unseres Verstandes voraus. Er sagt selbst, er zweifle nicht, daß verworrene Köpfe nicht leicht den Satz begreifen würden, daß die Substanz, d. h. die Ursache ihrer selbst oder Gott, ihrer Natur nach sein müsse; wer aber die Natur der Substanz bedächte, würde hieran nicht zweifeln, sondern das Sein Gottes als ein Axiom annehmen und es zu den allgemeinen Grundsätzen des Verstandes zäh-

len[1]). Hiermit fallen in der That alle die künstlichen Beweise weg, welche Spinoza denn doch in ähnlicher Weise wie Descartes für das Sein Gottes aufstellt. Es wird aber dadurch nur auf die unmittelbare Anschauung Gottes verwiesen, welche hier als Axiom bezeichnet wird. Wer nun aber weiß, wie viel in wissenschaftlichen Untersuchungen der erste Ausgangspunkt bedeutet, der wird es nicht für unbedenklich halten, daß Spinoza den Begriff Gottes an die Spitze seines Systems stellt und ihn dadurch von der natürlichen Entwicklung unseres wissenschaftlichen Nachdenkens ablöst. Sein System betrachtet ihn als Voraussetzung, nicht als Ergebniß unseres Denkens.

Was er nun in seinen Beweisen hieran anschließend darzuthun sucht, geht hauptsächlich darauf aus die Prädicate Gottes zu bestimmen. Es versteht sich, daß nur von einem Gott die Rede sein kann. Doch werden hierüber noch Beschränkungen hinzugefügt. Nicht in demselben Sinn, in welchem wir eins der andern Dinge ein Ding nennen, können wir sagen, daß ein Gott sei; denn Gottes Einheit beruht darauf, daß er einzig ist in seiner Art, wärend andere Dinge nur eins sind von ihrer Art. Daher ist auf Gott keine Zahleinheit anwendbar[2]). Hierdurch wird der Gedanke Gottes aus dem Kreise aller

---

1) Ib. I pr. 8 schol. 2. Si autem homines ad naturam substantiae attenderent, minime de veritate 7 prop. dubitarent, imo haec prop. omnibus axioma esset et inter notiones communes numeraretur.

2) Cog. met. I, 6 p. 105 sq.; ep. 50; eth. I pr. 14 cor. 1; vergl. auch ep. 39; eth. I pr. 8 schol. 2.

übrigen Gedanken herausgestellt. In ähnlicher Weise zeigt Spinoza, daß auch außer der Zahl andere Begriffe, wie Maß, Dauer, Zeit, auf Gott keine Anwendung finden, indem er auf ganz andere Weise gedacht werden muß als andere Dinge [1]. Diese verneinenden Bestimmungen hängen aber damit zusammen, daß Gott in positiver Weise als unendlich gedacht werden muß; denn wenn wir die Substanz als begrenzt dächten, so würden wir sie aus einen Andern erklären müssen, was sie begrenzte [2]. Auf diesen Punkt im Begriffe Gottes legt Spinoza großes Gewicht. Er sucht auch den Begriff des Unendlichen vom Begriffe des Unbestimmten, besonders in Zahl und Zeit, zu unterscheiden und fügt noch andere Unterscheidungen hinzu, welche ihn genauer bestimmen sollen. Wir können aber nicht finden, daß er in ihnen allen Forderungen, welche an Klarheit und Bestimmtheit der Begriffe gemacht werden dürfen, Genüge geleistet hätte. Vielmehr indem er auch den Begriff des Vollkommenen vom Begriffe des Unendlichen abgesondert wissen will und indem er das Unendliche nur als das erklärt, was nicht determinirt sei, und es also mit dem Unbestimmten doch wieder verwechselt [3], verräth er eine Unsicherheit, welche

---

1) Ep. 29 p. 466 sqq. Unde clare apparet nos existentiam substantiae toto genere a modorum existentia diversam concipere.

2) Eth. I pr. 8 schol. 1.

3) Eth. II def. 5; ep. 29 p. 469; 41 p. 524 sqq.; ep. 64; cog. met. I, 6 p. 108 sq. Die Unterscheidungen im 29. Briefe sind sehr willkürlich. Daß Spinoza Gott nicht als vollkommen will angesehn wissen, scheint mit seiner relativen Auffassung des Guten und des Bösen zusammenzuhängen. De int. em. p. 360.

wohl unstreitig als Grund mancher Schwankungen in seinen Beweisen wird angesehn werden dürfen.

Noch bedenklicher wird dies dadurch, daß Spinoza das Unendliche in absolutem Sinn von dem Unendlichen in seiner Art unterscheidet, indem er jenes Gott, dieses seinen Attributen beilegt. Von Gott soll keine Verneinung gelten; aber wohl von dem Unendlichen in seiner Art, so daß also auch der Begriff des Unendlichen nicht schlechthin als jede Verneinung ausschließend gedacht wird [1]. Erst durch diese Unterscheidung bricht sich Spinoza die Bahn Gott eine Mehrheit der Attribute beizulegen, welche einander gegenseitig ausschließen. Sie zeigt zugleich auf das deutlichste, daß der Begriff des Unendlichen mit dem Begriffe des Vollkommenen oder des schlechthin Realen [2]) nicht in gleichem Sinn von ihm genommen wird. In dem Begriffe der absolut unendlichen Substanz scheint ihm aber zu liegen, daß sie auch unendlicher Attribute fähig sein müsse [3]). Alle diese unendlichen Attribute kennen wir aber nicht und daher liegt auch in jener Unterscheidung ein Bekenntniß unserer Unwissenheit über das absolute Wesen Gottes [4]). Dies erhellt auch daraus, daß die

1) Eth. I def. 6 expl. Dico absolute infinitum, non autem in suo genere; quidquid enim in suo genere tantum infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus; quod autem absolute infinitum est, ad ejus essentiam pertinet, quidquid essentiam exprimit et negationem nullam involvit.

2) Eth. II def. 6. Per realitatem et perfectionem idem intelligo.

3) Eth. I def. 6. Per deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis. Ib. I pr. 9; 10 schol.; 11; 15 schol.; ep. 2 p. 397.

4) Ep. 60 p. 580.

Unterscheidung zwischen der Substanz Gottes und seinen Attributen nur in Beziehung auf unsern Verstand gemacht wird; denn unser Verstand erkennt die Substanz nur an ihren Attributen. Gottes Substanz ist an sich einfach; aber wir fassen sie in verschiedenen Beziehungen auf und legen ihr deswegen verschiedene Attribute bei, welche in Gottes absolut unendlichem Wesen eins sind [1]. Man wird gestehn müssen, daß durch diesen Zusatz das Anstößige in dem Gedanken, daß Gott unendliche Attribute habe, beseitigt wird; aber um so deutlicher tritt nun die Schwierigkeit hervor, wie die einfache Substanz Gottes für den Verstand, welcher Gott schaut, in verschiedene Attribute sich theilen könne.

Spinoza macht nun nicht die geringste Anstrengung aus dem Begriffe Gottes seine Attribute abzuleiten, vielmehr muß ihm dies als unmöglich erscheinen, weil die meisten derselben uns unbekannt sind. Nur zwei dieser Attribute kennen wir, die beiden, welche Descartes zur Unterscheidung des Körpers und Geistes gebraucht hatte, die Ausdehnung und das Denken. Daß sie Gott beigelegt werden müssen, geht daraus hervor, daß Gott als

1) Eth. I def. 4. Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens. Cog. met. II, 5 p. 118. Omnes distinctiones, quas inter dei attributa facimus, non alias esse, quam rationis, nec illa revera inter se distingui. — — Unde concludimus deum esse ens simplicissimum. Ep. 27 p. 463. Per substantiam intelligo etc. — — Idem per attributum intelligo, nisi quod attributum dicatur respectu intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis. Es scheint dies die erste Redaction der Sätze in der Ethik zu sein. Die Beispiele, welche angegeben werden, machen die Sache noch deutlicher.

die absolut unendliche Substanz alles Sein in sich schließt oder das einzig Seiende ist, außer welchem es kein anderes Sein giebt [1]). Es kann keine Substanz außer Gott geben, weil nichts ist, was nicht abhinge von ihm und aus ihm erklärt werden müßte. Was daher ist, ist in Gott und ohne Gott kann nichts sein oder begriffen werden [2]). Alle besondern Dinge sind daher nur Affectionen oder Weisen des Seins, durch welche die Attribute Gottes in einer gewissen und beschränkten Weise ausgedrückt werden, und da wir nun besondere Dinge unter dem Attribut der Ausdehnung, andere unter dem Attribut des Denkens auffassen, so werden wir auch das, was in solchen Dingen nur in beschränkter Weise gesetzt ist, die Ausdehnung und das Denken, Gott in unbeschränkter Weise beizulegen haben [3]). Wir sehen, daß alle diese Sätze von der Unendlichkeit Gottes abhängen; die Stärke der Beweise, welche darthun sollen, daß alle besondern Dinge nur als Weisen des göttlichen Seins zu denken sind, beruht auf ihr; nicht minder die Sätze, daß wir Denken und Ausdehnung als Attribute Gottes ansehn dürfen, weil sie als unendlich in ihrer Art zu denken sind oder wir ein unendliches Denken und eine unendliche Ausdehnung uns vorstellen können [4]). Es hängen aber diese Sätze auch mit dem Bestreben Spinoza's zusammen alles nur in Begriffen des Verstandes aufzufassen, welche

1) De int. em. p. 381. Est nimirum hoc ens unicum, infinitum, hoc est, est omne esse et praeter quod nullum datur esse.

2) Eth. I pr. 14; 15.

3) Eth. I pr. 25 cor.; II pr. 1; 2.

4) Ib. II pr. 1 schol.

die besondern Affectionen der Dinge als unwesentlich beseitigen und daher alles nur als unendlich oder unter der Weise der Ewigkeit setzen [1]).

Bei dieser Weise seines Verfahrens jedoch kann uns die Frage nicht ausbleiben, woher wir die Kenntniß der zwei angegebenen Attribute Gottes haben, während unendliche andere Attribute uns unbekannt bleiben sollen. Es würde zunächst liegen anzunehmen, daß wir in unserer Erfahrung nur zwei Arten der Dinge vorfänden, Körper und Geister, denen Ausdehnung und Denken in beschränkter Weise beiwohnt, und daß wir alsdann diese Eigenschaften in unbeschränkter Weise auf Gott übertrügen. Spinoza jedoch beruft sich hierüber auf die Erfahrung nicht, vielmehr will er nur die beschränkten Weisen des Seins, aber nicht die Attribute Gottes durch die Erfahrung uns bekannt werden lassen; die Attribute Gottes sollen wir durch Anschauung erkennen [2]). Hierzu liegt der Grund wohl darin, daß Ausdehnung und Denken in ihrer Unendlichkeit freilich ganz anders gedacht werden müssen, als sie in den beschränkten Weisen des Seins gefunden werden. Der Verstand muß sie überdies als etwas Nothwendiges erkennen, nicht als zufällige Vorkommenheiten, wie die Erfahrung ihre Gegenstände auffaßt, wenn Ausdehnung und Denken Attribute Gottes sein sollen. Doch finden wir hierüber nur für das Denken einen weitern Nachweis, indem Spinoza sich darauf beruft, daß Gott nothwendig eine Idee seiner selbst haben oder sich

1) Ib. I pr. 5; 8 schol. 2.
2) Ep. 28; eth. II pr. 40 schol. 2.

selbst erkennen müsse [1]). Bei dem Attribute der Ausdehnung tritt dagegen der Unterschied in der Weise, wie der Verstand sie zu denken hat und wie die Erfahrung sie zeigt, besonders deutlich hervor. Die Erfahrung zeigt die ausgedehnten Dinge als theilbar; von Gott dagegen muß jede Theilbarkeit geleugnet werden, denn sie würde die Möglichkeit eines Leidens in sich schließen; das Unendliche darf nicht als zusammengesetzt gedacht werden [2]). Um nun die Theilbarkeit der Ausdehnung zu beseitigen bedient sich Spinoza einer Beweisart, welche lebhaft an Geulincx erinnert. Nur die Einbildungskraft, nicht der Verstand faßt die Ausdehnung als theilbar auf. Es giebt nichts Leeres, welches die Theile des Raumes auseinanderhalten könnte; alles im Raume geht daher in eins zusammen. Es ist nur eine abstracte, oberflächliche Vorstellung von der Ausdehnung, wenn wir sie als körperlich und theilbar denken; der Verstand faßt sie als unendlich und als ein ewiges Attribut Gottes auf, dem wir nichts Körperliches beilegen dürfen [3]). Hierdurch wird nun von Spinoza der Begriff der Ausdehnung ganz anders als von Descartes gefaßt. In sehr harten Ausdrücken tadelt jener diesen, daß er die Ausdehnung nur als eine ruhende Materie sich gedacht habe. Als solche würde sie unfähig sein die Mannigfaltigkeit der körperlichen Weisen hervorzubringen; als Attribut Gottes müsse sie vielmehr als ein ewiges und unendliches Wesen gedacht werden, welches der Grund alles körperlichen Daseins sei. Spinoza scheint

1) Eth. II pr. 3 c. schol.
2) Ib. I pr. 12; 13 c. schol.; 15 schol.; ep. 40 p. 521.
3) Eth. I pr. 15 schol.; de int. em. p. 385; ep. 29 p. 467.

dabei an die allgemeine Macht Gottes gedacht zu haben, welche in der Begründung der Natur sich erweist, gesteht aber selbst ein hierüber seine Gedanken noch nicht in Ordnung entworfen zu haben [1]. In diesem Sinn betrachtet er auch wohl Gott, sofern er die in allen natürlichen Dingen wirkende Ursache ist, geradezu als die Natur [2]; will aber auch unter der Natur nicht allein die Materie verstanden wissen [3]; ja er ist nicht abgeneigt Gott Leben beizulegen um damit zu bezeichnen, daß er eine Kraft habe sich selbst zu erhalten [4], unstreitig aber auch als die Ursache aller Dinge sich zu erhalten, indem Spinoza der Cartesianischen Formel sich nicht entzieht, daß Gott in stetiger Schöpfung alles erhalte [5]. Daß dies in ewiger und unveränderlicher Weise geschehn müsse, hängt ihm mit dem andern Satze der Cartesianer zusammen, daß Bewegung und Ruhe in der Welt im gleichen Verhält-

---

1) Ep. 70. Porro ex extensione, ut eam Cartesius concipit, molem scilicet quiescentem, corporum existentiam demonstrare non tantum difficile, ut ais, sed omnino impossibile est. Materia enim quiescens, quantum in se est, in sua quiete perseverabit, nec ad motum concitabitur, nisi a causa potentiori externa; et hac de causa non dubitavi olim affirmare, rerum naturalium principia Cartesiana inutilia esse, ne dicam absurda. Ib. 72. Materiam a Cartesio male definiri per extensionem, sed eam necessario debere explicari per attributum, quod aeternam et infinitam essentiam exprimat. Eth. II pr. 7 cor. Dei cogitandi potentia aequalis est ipsius actuali agendi potentiae. Diese agendi potentia ist die Ausdehnung Gottes.

2) Eth. IV praef. p. 162. Infinitum ens, quod deum seu naturam appellamus, eadem, qua existit, necessitate agit.

3) Tr. theol. pol. 6 p. 69 not.

4) Cog. met. II, 6.

5) Ib. II, 3 p. 102 sq.; eth. I pr. 24 cor.

nisse bleiben [1]). Wenn er nun so ein inneres Leben in der unendlichen Ausdehnung Gottes findet, so mag ihn dies auch erinnern, daß Ausdehnung und Denken ursprünglich in Gott verbunden sind und er stimmt deswegen der Ansicht des Descartes nicht bei, daß die Thiere wesentlich von uns verschieden kein Bewußtsein ihrer selbst, kein Leben und keine Seele hätten, vielmehr findet er, daß alle natürlichen Dinge, wiewohl von sehr verschiedenen Graden des Seins, die Idee Gottes, welche ihr Wesen ausmacht in sich tragen und daher beseelt sind [2]). Vielleicht erleichtert es ihm dieser Gedanke, wenn er im Gegensatz gegen Geulincx keinen Anstoß daran nimmt, daß die Ausdehnung, wie verstandesmäßig sie auch gedacht werde, doch vernunftlos ist; sie bleibt doch unendlich und darf daher Gott beigelegt werden [3]). An diesem Punkte springt es am deutlichsten in das Auge, wie mislich es mit der Unterscheidung der Attribute Gottes steht, welche eine Verneinung nicht ausschließen, obgleich Verneinung und Begrenzung dasselbe sein sollen, wie wenig überdies der Begriff des Unendlichen bei Spinoza mit dem Begriffe des Vollkommenen übereinstimmt.

Ein großes Gewicht liegt nun im Systeme Spinoza's auf einer Reihe verneinender Bestimmungen, welche sich an seine Lehre von den Attributen Gottes anschließen.

---

1) Ep. 15 p. 441.

2) Eth. II pr. 13 schol. Omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt. Ib. III pr. 57 schol.; IV pr. 37 schol. 1.

3) Ep. 41 p. 525. Nunquam vero, quia non cogitat (sc. extensio), imperfecta dicetur, quandoquidem ejus natura nihil tale exigit, quae in extensione sola existit, hoc est in certo entis genere.

Alle beschränkte Körperlichkeit, alles beschränkte Denken müssen wir von ihnen fernhalten. Gott dürfen wir weder Ruhe noch Bewegung und überhaupt keine von den Weisen zuschreiben, in welchen körperliche Dinge sind [1]. Dem zur Seite steht es, daß wir Gott ebenso wenig Verstand und Willen beilegen dürfen. Neuere Zeiten haben diese Bestimmungen viel Anstoß erregt; im Sinn seiner Zeit wird man sie unanstößig finden, da Spinoza ausdrücklich erklärt, daß er nur die beschränkten Gedanken eines zeitlich, wenn auch in unendlicher Folge denkenden Verstandes und die beschränkten Willensacte eines zeitlich begehrenden Willens von Gott ausschließen wolle [2], wärend er zugiebt, daß Gott von sich und allem, was wahrhaft ist, von Ewigkeit her, die Erkenntniß habe und eben so sein Wesen und alles, was in ihm liegt, von Ewigkeit liebe [3]. Doch mit der Verwerfung der Lehre vom Willen Gottes verbinden sich auch bedenklichere Streitpunkte. Sie hängen damit zusammen, daß er nur eine mit Nothwendigkeit, nicht aber nach Zwecken wirkende Ursache anerkennen will. In der nothwendigen und ewigen Natur Gottes als der wirkenden Ursache aller Dinge muß alles mit Nothwendigkeit begründet sein [4]. Etwas Zufälliges kann dabei nicht Platz greifen, was wir zufällig zu nennen pflegen, heißt nur deswegen so, weil uns die Ordnung der Ursachen verborgen ist; nur

---

1) Eth. I pr. 32 cor. 2.

2) Ib. I pr. 17 schol.; pr. 31; ep. 27; 58 p. 570; 66; tr. theol. pol. 4 p. 48; 6 p. 68.

3) Eth. V pr. 35. Deus se ipsum amore intellectuali infinito amat.

4) Ib. I pr. 25.

unsere Einbildungskraft, nicht aber die Vernunft kennt Zufälliges [1]. Spinoza streitet nun nicht allein gegen die Zweckursachen in der Naturerklärung, wie Bacon und Descartes, sondern schließt sich der Lehre des Hobbes an, indem er die Zweckursachen überhaupt und damit zugleich den Unterschied zwischen Gutem und Bösen verwirft. Die Zweckursachen sind nur Einbildungen der Menschen, welche die Natur der Dinge verkehren und das Letzte, den Zweck, zum Ersten, zur Ursache machen. Sie lassen Gott, das Vollkommenste und Erste, als das Unvollkommenste erscheinen, weil er nach dem Letzten und Vollkommensten streben soll [2]. In der Natur der Dinge giebt es weder Zweckmäßiges noch Unzweckmäßiges, weder Gutes noch Böses, sondern alles ist nothwendig, wie es ist. Nur durch Vergleichung der Dinge mit einander, nur weil wir uns ein Musterbild der Dinge bilden und wenn sie ihm gleichen, sie für gut, wenn sie abweichen von ihm, sie für schlecht halten, aber die Ursachen, welche alle Dinge nothwendig machen, nicht erkennen, bilden wir uns diese verworrenen Vorstellungen vom Guten und Bösen und beschuldigen die Natur der Fehler oder der Abweichungen vom Gesetze [3]. Das Böse würde man nur als einen

1) Eth. I pr. 29; 33 schol. 1; II pr. 44 cor. 1.

2) Ib. I app. p. 34 sqq. Omnes causas finales nihil nisi humana esse figmenta. — — Hanc de fine doctrinam naturam omnino evertere. Nam id, quod revera causa est, ut effectum considerat et contra. Deinde id, quod natura prius est, facit posterius. Et denique id, quod supremum et perfectissimum, reddit imperfectissimum. — — Nam si deus propter finem agit, aliquid necessario appetit, quo caret.

3) Ib. p. 37; IV praef.; tr. theol. pol. 16 p. 177; de int. em. p. 360.

Mangel, als eine geringere Vollkommenheit, eine Beraubung oder Verneinung ansehn können; Gott aber verneint nichts und kennt daher auch nichts Böses; der Gedanke des Bösen ist nur eine inadäquate Erkenntniß. Daher verwirft auch Spinoza mit dem Zweckbegriffe, wie schon Geulincx gethan hatte, die Begriffe des Schönen und des Häßlichen in der Natur, der Harmonie der Theile und des Ganzen und ihrer Vollkommenheit [1]) und bestreitet sehr eifrig die Platonische Lehre von den Musterbildern, um nur die Nothwendigkeit aller Dinge in der Nothwendigkeit Gottes festzuhalten. Doch sollen wir nicht glauben, daß hierdurch die Freiheit Gottes ausgeschlossen werde; er steht unter keinem Schicksal; nicht die Nothwendigkeit, sondern nur der Zwang ist der Freiheit entgegengesetzt; nur die Freiheit der Indifferenz dürfen wir Gott nicht beilegen, die Freiheit eines Willens, welcher zweifelnd überlegt. Seine Freiheit besteht nur darin, daß er allein von sich oder aus der Nothwendigkeit seiner Natur zum Sein und zum Handeln bestimmt wird. So wie er mit Nothwendigkeit sich erkennt; so ist und handelt er mit Nothwendigkeit; niemand wird darum sagen können, daß er nicht mit Freiheit sich erkenne [2]). Diese Freiheit Gottes soll denn freilich auch ohne alle Bezie-

---

1) Ep. 15 p. 439; 58 p. 571.

2) Ep. 23 p. 453; 60 p. 578. Quod necessarium ac liberum duo contraria sunt, non minus absurdum et rationi repugnans videtur; nam nemo negare potest, deum se ipsum et caetera omnia libere cognoscere et tamen cuncti communi suffragio concedunt deum se ipsum necessario cognoscere. — — Indifferentiam non nisi ignorantiam vel dubitationem esse. Ep. 62 p. 584; eth. I def. 7; pr. 7 cor. 2.

hung auf sein Handeln gedacht werden können; sie ist nicht eine Freiheit des Willens, sondern des Seins und des Denkens [1]), und freilich ist in allen diesen Lehren eine polemische Härte, welche sich darin verräth, daß sie Begriffe angreift, welche Spinoza sonst als unbedenklich zuließ. So verwirft er sogar, so wie Zweck und Harmonie, so auch die Ordnung der Natur [2]), obwohl er von ihrer Erkenntniß die Vollendung unserer Anschauung Gottes abhängig machte. So werden wir es auch begreiflich finden, daß, nachdem er die Begriffe des Guten und des Bösen verworfen hat, er sich doch genöthigt sieht für die ethische Haltung seines Systems sie nachher wieder zuzulassen und eben so auch das Musterbild des Menschen sich auszumalen [3]).

Noch tiefer jedoch als diese greift eine andere verneinende Bestimmung Spinoza's in seinen Begriff Gottes ein, durch welche er jede Möglichkeit abschneidet von Gott aus zu einem endlichen Dasein oder zu einem Werden zu gelangen. Eben hierin ist es unstreitig gegründet, daß er die Freiheit weniger des göttlichen Handelns als des göttlichen Seins hervorhebt. Zwar nicht selten spricht

1) Eth. I def. 7; pr. 7 cor. 2; ep. 62.

2) Eth. I app. p. 38. Quasi ordo aliquid in natura praeter respectum ad nostram imaginationem esset. Ep. 15 p. 439.

3) Eth. IV praef. p. 164. Bonum et malum quod attinet, nihil etiam positivum in rebus, in se scilicet consideratis, indicant. — — Verum quamvis se res ita habeat, nobis tamen haec vocabula retinenda sunt. Nam quia ideam hominis tanquam naturae humanae exemplar, quod intueamur, formare cupimus, nobis ex usu erit, haec eadem vocabula eo, quo dixi, sensu retinere. Diese Stelle ist sehr wichtig für die Beurtheilung der idealen Bedeutung seiner Ethik.

Spinoza davon, daß Gott handle, daß aus der Nothwendigkeit seiner Natur etwas emanire [1]) und Unendliches in unendlicher Weise aus ihr folge; er betrachtet eben deswegen auch Gott als die wirkende Ursache aller Dinge und verschmäht es nicht ihm eine schöpferische Thätigkeit beizulegen [2]); aber alle diese Ausdrücke haben keine strenge Geltung bei ihm, vielmehr alles, was aus Gott folgen soll, bleibt bei seinen ewigen und unendlichen Attributen, den integrirenden Eigenschaften seines Wesens stehn. Nicht allein wird es dem Spinoza leicht aus seinem Begriffe der Substanz abzuleiten, daß keine Substanz eine andere Substanz hervorbringen könne [3]), sondern er will auch zeigen, daß die Weisen des Seins, welche wir als Geschöpfe Gottes betrachten, nicht aus Gottes unendlichem Wesen fließen können; denn Unendliches und Ewiges würde immer nur Unendliches und Ewiges hervorbringen können; jede endliche und zeitliche Wirkung könne aber auch nur eine endliche und zeitliche Ursache haben [4]). Dieser Satz Spinoza's dringt auf eine unbedingte Vollkommenheit aller Schöpfungen Gottes; es ist derselbe Satz, aus welchem die Theodicee entsprungen ist, in seiner vollen Strenge [5]). Alle Dinge, sofern sie von Gott

1) Ep. 48.

2) Eth. I pr. 16; 21. Schaffen, Schöpfer und Geschöpf werden oft von ihm erwähnt.

3) Eth. I pr. 6; 8 schol. Si quis statuit substantiam creari, simul statuit, ideam falsam factam esse veram, quo sane nihil absurdius concipi potest.

4) Ib. I pr. 21.

5) Ib. I pr. 33 schol. Res summa perfectione a deo fuisse productas, quandoquidem ex data perfectissima natura necessario secutae sunt. Neque hoc deum ullius arguit imperfectio-

abhängen, sind vollkommen; er hat keine so schwache Natur geschaffen, daß ihr beständig etwas zugefügt werden müßte [1]). Die Welt ist die nothwendige Wirkung der göttlichen Natur [2]); da aber das Endliche zum Unendlichen kein Verhältniß hat [3]), kann auch von Gott keine endliche Wirkung ausgehn. Daher setzt sich Spinoza auch der Cartesianischen Formel entgegen, daß alles, was in den endlichen Dingen der Welt sei, in einem höhern Sinn auch in Gott gesetzt werden müsse. Sie läuft ihm auf eine schnöde Vermenschlichung Gottes hinaus, gegen welche wir festzuhalten hätten, daß gegen Gott das größte wie das kleinste Geschöpf von gleicher Geringfügigkeit sei [4]). In Gott ist alles ewig und unendlich; er ist nicht die vorübergehende, sondern die bleibende und den Dingen inwohnende Ursache seiner Wirkungen [5]). Was aus ihm folgt, kann immer nur unendlich und von Ewigkeit in der vollen Realität sein, welche wir Vollkommenheit nennen. Wenn man auch eine mittelbare Wirksamkeit Gottes setzen wollte, das Unendliche, welches aus Gott folge, würde immer wieder nur Unendliches zur Wirkung haben

---

nis, ipsius enim perfectio hoc nos affirmare coegit. Imo ex hujus contrario clare sequeretur, — — deum non esse summe perfectum.

1) Ep. 35 p. 502; tr. theol. pol. 6 p. 69.

2) Ep. 58 p. 570. Mundum naturae divinae necessarium esse effectum.

3) Ib. p. 571 sq.

4) Ep. 60 p. 578 sq.

5) Eth. I pr. 18. Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens. Ep. 21 p. 449.

können [1]. Das Allgemeine kann nicht Ursache eines Besondern sein [2].

Man wird die Folgerichtigkeit Spinoza's in diesen Lehren nicht anders als loben können. Sie heben mit vollem Rechte einen sehr wichtigen Punkt an das Licht, welchen man durch mancherlei Beschönigungen zu verdecken oder zu entfernen gesucht hatte, weil man ihn mit der Erfahrung von der Unvollkommenheit der weltlichen Dinge, der Geschöpfe oder der Wirkungen Gottes in Übereinstimmung zu setzen nicht gewußt hatte. Den Satz, welcher zur Theodicee geführt hat, daß aus Gottes vollkommenem Wesen nur Vollkommenes folgen könne, machen sie mit voller Entschiedenheit geltend. Aber dürfen wir sagen, daß es nun dem Spinoza gelungen sei die Aufgabe der Philosophie zu lösen und unsere Erfahrung mit dem Gedanken Gottes und seiner vollkommenen Wirksamkeit in Einklang zu setzen? Nicht in weitester Entfernung reicht er an diese Aufgabe. Vielmehr nachdem er uns gezeigt hat, daß aus dem Unendlichen und Ewigen nur Unendliches und Ewiges folgen könne, d. h. daß es außer dem ewigen und nothwendigen Sein in Wahrheit kein anderes Sein gebe, springt er plötzlich zu der Voraussetzung über, daß es einzelne Dinge von beschränktem Dasein gebe, welche er nicht als Substanzen, sondern nur als Weisen

1) Eth. I pr. 21. Omnia, quae ex absoluta natura alicujus attributi dei sequuntur, semper et infinita existere debuerunt. Ib. pr. 22. Quicquid ex alio dei attributo, quatenus modificatum est tali modificatione, quae et necessario et infinita per idem existit, sequitur, debet quoque et necessario et infinitum existere.

2) Ep. 2 p. 399.

des Seins anerkennen will, welche in Gott sind und ohne ihn nicht gedacht werden können. Er setzt uns alsdann auseinander, daß jede von diesen Weisen nur durch eine andere beschränkte Ursache und diese wieder durch eine dritte und so in das Unendliche, in einer unendlichen, d. h. in das Unbestimmte gehenden Verkettung der Ursachen erklärt werden könne. Diese Verkettung der Ursachen bezeichnet er mit dem Namen der naturirten Natur, welcher er Gott oder die naturirende Natur entgegensetzt [1]. Man wird hierin nichts Neues finden. Selbst der Ausdruck für die Unterscheidung, um welche es sich handelt, ist von uns schon früher angeführt worden. Es werden durch sie nur Gott und Welt unterschieden und dabei wird die Ewigkeit und Unendlichkeit, d. h. die unendliche Dauer und die unendliche Ausdehnung der Welt behauptet. Diese haben wir unter der unendlichen Verkettung der Ursachen zu verstehn, welche theils sich folgen, theils zugleich sind; denn so wie jedes endliche Ding seine Ursache haben muß, so muß es auch seine Wirkung haben [2]. Die Frage liegt nahe, wie Spinoza dazu kommt die unendliche Verkettung besonderer und beschränkter Dinge zu setzen und

1) Eth. I pr. 28; 29 schol. Per naturam naturantem nobis intelligendum est id, quod in se est et per se concipitur, sive talia substantiae attributa, quae aeternam et infinitam substantiam exprimunt, hoc est deus. — — Per naturatam autem intelligo id omne, quod ex necessitate dei naturae sive uniuscujusque dei attributorum sequitur, hoc est omnes dei attributorum modos, quatenus considerantur ut res, quae in deo sunt et quae sine deo nec esse nec concipi possunt. Die Erklärung ist freilich nicht genau. Eine Erläuterung kann man aus eth. II pr. 7 schöpfen.

2) Ib. I pr. 36.

hierauf findet sich keine andere Antwort, als daß er in der Erfahrung die besondern und beschränkten Dinge vorfindet und sie daher voraussetzt ohne sie aus dem Begriffe der unendlichen Substanz ableiten zu können.

Das Ungenügende in dieser Nebeneinanderstellung konnte ihm nicht entgehn. Wir finden daher auch ein Bestreben bei ihm das Sein der unendlichen Verkettung der Dinge mit dem unendlichen Sein Gottes in Zusammenhang zu bringen, wiewohl die starren Formen seines mathematischen Systems es nicht sehr lebendig hervortreten lassen. Auch in dieser Richtung sind seine Gedanken nicht von ursprünglicher Neuheit. Sie laufen wesentlich darauf hinaus, daß er die Verkettung der Dinge sowohl von körperlicher als von geistiger Seite auf eine allgemeine Einheit zurückführt, welche er als unveränderlich und unendlich setzt und in solcher Weise mit Gott verbindet. So kommt er auf den Gedanken einer Gestalt der Körperwelt, eines Individuums der ganzen Natur, welches alle Bewegung und alle Ruhe in sich umfasse, aber von unendlicher Ausdehnung sei [1]). Er unterscheidet sich in nichts von dem Begriffe des Himmels bei den Peripatetikern außer darin, daß Spinoza wie Descartes die Welt als unendlich gedacht wissen will. Ihm steht der Gedanke des unendlichen Verstandes zur Seite, welcher der naturirten Natur angehörig unendliche beschränkte

1) Eth. II pr. 13 lemma 7 schol. Totam naturam unum esse individuum, cujus partes, hoc est omnia corpora, infinitis modis variant absque ulla individui mutatione. Cf. ep. 66 p. 593, wo Beispiele der unmittelbaren Wirksamkeit Gottes und ihrer Wirkungen gegeben werden. Von dieser Art ist die facies totius universi.

und veränderliche Ideen in sich umfassen, aber eben deswegen unendlich und unveränderlich sein soll [1]). Auch diesen Gedanken werden wir im Wesentlichen dem Begriffe der Peripatetiker vom allgemeinen thätigen und leidenslosen Verstande vergleichen können. Beide Gedanken, des Weltindividuums und des Weltverstandes, welche unendlich und unveränderlich sein sollen, gehen unstreitig darauf aus es als möglich erscheinen zu lassen, daß die ganze Körperwelt und die ganze Welt der Gedanken eine Folge Gottes sei, wenn auch die einzelnen weltlichen Dinge und Gedanken nicht in diesem Lichte gesehn werden dürften. Der Gewinn aber, welcher hierin liegen möchte, wird sehr theuer erkauft. Oft hören wir den Spinoza davon sprechen, daß die einzelnen Dinge Theile der naturirten Natur sind; die ganze individuelle Natur setzt sich aus vielen individuellen Körpern zusammen [2]); unser menschlicher Geist ist ein Theil des unendlichen Verstandes Gottes und bildet zusammengenommen mit allen andern Weisen des Denkens diesen Verstand [3]). Wenn es nun schon auffallend ist, daß wir hier Gott, welchem kein Verstand zukommen sollte, doch einen solchen beilegen hören, daß auch eine unendliche körperliche Substanz hier angenommen wird, wärend doch Gott, die einzige Substanz, unkörperlich sein sollte [4]), so muß es doch noch befremden

---

1) Ep. 66 p. 593; eth. I pr. 31. So wird auch ein unendlicher Wille zugelassen. Ib. pr. 32.

2) Eth. II pr. 13 lemma 7 schol.; ep. 15 p. 441.

3) Ep. 15 p. 441; eth. II pr. 11 cor. Mentem humanam partem esse infiniti intellectus dei. Ib. V pr. 40 schol.

4) Ep. 15 p. 441. Cum de natura substantiae sit esse infinitam, sequitur ad naturam substantiae corporeae unamquamque partem pertinere.

der sein, daß uns angemuthet wird uns ein Ewiges zu denken, welches aus zeitlichen und veränderlichen Dingen, und einen unendlichen Verstand und Körper, welche aus beschränkten Theilen zusammengesetzt sein sollen. An einer Stelle, wo Spinoza über den Begriff des Unendlichen ausführlich handelt, setzt er uns doch schlagend und derb auseinander, wie verkehrt es sein würde das Unendliche als zusammengesetzt aus Theilen sich zu denken [1]). Er will daher auch, daß wir Zeit, Dauer, Zahl und Maß und ähnliche Hülfsbegriffe nicht auf die unendliche Substanz und nicht einmal auf die Weisen der Substanz, sofern sie als solche gedacht werden, anwenden sollen [2]). Aber dennoch ganz nahe bei derselben Stelle unterscheidet Spinoza zwei Arten des Unendlichen, das Unendliche der Substanz, welches aus seiner eigenen Kraft unendlich ist, und das Unendliche der Modificationen der Substanz, welche keine Schranken haben, doch nicht in Folge ihres Wesens, sondern durch die Kraft ihrer unendlichen Ur-

1) Ep. 29 p. 466 sq. Quare ii prorsus garriunt, ne dicam insaniunt, qui substantiam extensam ex partibus sive corporibus, ab invicem realiter distinctis conflatam esse putant. Perinde enim est, ac si quis ex sola additione et coacervatione multorum circulorum quadratum aut triangulum aut quid aliud tota essentia diversum conflare studeat.

2) Ib. p. 468. Neque etiam ipsi substantiae modi, si cum ejusmodi entibus rationis seu imaginationis auxiliis confunduntur, unquam recte intelligi poterunt. Nam cum id facimus, eos a substantia et modo, quo ab aeternitate fluunt, separamus, sine quibus tamen recte intelligi nequeunt. In dieser Stelle fällt auch der modus auf, durch welchen die Dinge aus Gott hervorgehn sollen, also der Act der Schöpfung oder Hervorbringung, welcher nur ewig sein soll. Er wird sonst von Spinoza nicht erwähnt.



sache; von diesem Unendlichen glaubt er annehmen zu dürfen, daß es aus Theilen zusammengesetzt sei, obwohl er dies nur zugestehn kann, sofern es abstract, d. h. losgelöst von seiner Ursache, betrachtet werde [1].

Wir werden wohl kaum nöthig haben darauf aufmerksam zu machen, daß dieser Begriff des Unendlichen, welches aus Theilen zusammengesetzt sein soll, mit dem reinen Begriffe des Unendlichen, von welchem das System des Spinoza durchdrungen ist, keine Gemeinschaft hat, daß er nur der Verlegenheit die Erfahrung mit dem reinen Verstande in Verbindung zu setzen seinen Ursprung verdankt und daß selbst die Bedingung, unter welcher er zugelassen wird, daß nemlich nur in abstracter Vorstellung der Wirkungen von Theilen des Unendlichen gesprochen werden dürfe, nicht inne gehalten werde, wenn Spinoza Theile der unendlichen körperlichen Substanz und des unendlichen Verstandes Gottes annimmt. Dennoch ist diese Unterscheidung zwischen der abstracten Vorstellung des Unendlichen und der Erkenntniß der Dinge im Zusammenhang mit ihrer unendlichen Ursache von entscheidender Wichtigkeit für das System Spinoza's. Den Schlüssel zu ihm finden wir nur in dieser doppelten Weise die Dinge zu betrachten, so daß wir sie einmal als Theile des Unendlichen, das anderemal als Weisen des Seins

1) Ib. p. 465. Quod sua natura sive vi suae definitionis sequitur esse infinitum, et id, quod nullos fines habet, non quidem vi suae essentiae, sed vi suae causae. Ib. p. 469. Quaedam sua natura esse infinita nec ullo modo finita concipi posse, quaedam vero vi causae, cui inhaerent, quae tamen ubi abstractae concipiuntur, in partes possunt dividi et ut finita spectari.

in Gott ansehn[1]. Wir werden sie weiter verfolgen müssen in der Untersuchung der Arten der Dinge, aus welchen die unendliche Natur und der unendliche Verstand Gottes sich zusammensetzen soll.

Nach den beiden Attributen Gottes haben wir Weisen des Denkens, Geister oder Ideen und Weisen der Ausdehnung oder Körper zu unterscheiden. Wir kennen keine andere Arten der Dinge[2]. Die Ordnung der körperlichen ist aber nothwendig der Ordnung der geistigen Weisen gleich, denn beide sind unendlich; daher müssen Gedanken und Körper sich entsprechen und in Wahrheit ist die Weise der Ausdehnung dieselbe Sache mit der Weise des Denkens, welcher sie entspricht; beide stellen dieselbe Sache nur unter verschiedenen Attributen dar[3]. So ist der menschliche Geist nichts anderes als die Idee des menschlichen Körpers und der menschliche Körper nichts anderes als das Object des menschlichen Geistes[4]. Körper und Geist bestimmen sich hiernach nicht wechselseitig; denn eine bestimmte Weise der Ausdehnung kann nur eine andere bestimmte Weise der Ausdehnung und eine bestimmte Weise des Denkens nur eine andere bestimmte

1) Eth. V pr. 29 schol. Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur, vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus et locum existere, vel quatenus ipsas in deo contineri et ex naturae divinae necessitate consequi concipimus.

2) Ib. II def. 1; 3; axiom. 5.

3) Ib. II pr. 7 c. schol. Substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur. Sic etiam modus extensionis et idea illius modi una eademque est res. Ib. III pr. 2 schol.

4) Ib. II pr. 13; ep. 66 p. 592.

Weise des Denkens begrenzen und zur Ursache haben [1]. Wie die Occasionalisten kann daher auch Spinoza dem Descartes in der Lehre von der Verbindung des Körpers mit der Seele und von dem Sitze der Seele nicht beistimmen [2]; aber die Schwierigkeiten in der Frage, wie Körper und Geist verbunden sind, fallen ihm auch von selbst dahin, weil in Gott selbst und also auch in den Weisen seiner Attribute Denken und Ausdehnung mit einander verbunden sind. So kann nichts im menschlichen Körper vorgehn, was nicht im Geiste wahrgenommen würde [3], und umgekehrt, wie unsere Gedanken sich in uns verketten, so müssen auch die Bewegungen unseres Körpers unter einander zusammenhängen [4].

Wir sehen, auch von dieser Seite eröffnet uns Spinoza eine doppelte Weise der Betrachtung, indem er uns anleitet ein jedes Ding von Seiten seines Geistes und von Seiten seines Körpers uns anzusehn. Wenn wir einen Geist gefaßt haben, so können wir uns darauf verlassen auch seinen Körper, wenn seinen Körper, auch seinen Geist gefaßt zu haben. Die Methode Spinoza's in der Untersuchung der weltlichen Dinge beruht fast in allen Punkten auf dieser Analogie. Viel weniger schließt er von der Ursache auf die Wirkung, als von Körper auf Geist und von Geist auf Körper. Schon in den ersten Begriffserklärungen ist diese Vergleichung angelegt [5].

1) Ib. II pr. 6; III pr. 2.
2) Ib. V praef. p. 234 sq.
3) Ib. II pr. 12.
4) Ib. V pr. 1.
5) Eth. I def. 2.

Man würde sagen können, daß hierauf mehr als auf seiner mathematischen Methode das Wesen seines Verfahrens beruhte, wenn nicht auch diese mathematische Methode sehr entscheidend in die Durchführung der Analogie zwischen Körperwelt und Geisterwelt eingriffe.

Dies beruht darauf, daß er wenigstens zunächst nicht von der Geisterwelt aus in die Körperwelt, welches nach jener Analogie eben so zulässig wäre, sondern von der Körperwelt aus in die Geisterwelt einzudringen für nöthig hält. Er folgt hierin dem Zuge der Cartesianischen Schule, welche das Körperliche nach seinen geometrischen Verhältnissen und nach der mechanischen Verkettung seiner Bewegungen begreifen zu können meinte und vom Körperlichen aus auch in das Geistige einzudringen suchte. In seinen Untersuchungen hierüber geht er vom Begriffe des Menschen aus. Er setzt das Dasein des Menschen als Thatsache der Erfahrung voraus, welche er nicht weiter begründet. In ihm haben wir ein Beispiel von der Verbindung des Körpers und des Geistes, welche in jeder Sache vorhanden sein muß. Er denkt und daher ist er ein geistiges Wesen; er fühlt seinen Körper und die Affectionen seines Körpers; beide sind vorhanden, wie sie gefühlt werden [1]. Wenn wir nun aber die besondere Weise erklären wollen, wie der Mensch Körper und Geist in sich vereinigt, so müssen wir dabei von der Erkenntniß der Natur des menschlichen Körpers ausgehn [2]. Hiermit

1) Eth. II ax. 1; 2; 4; pr. 13 cor.; pr. 19.

2) Ib. II pr. 13 schol. Ad determinandum, quid mens humana reliquis intersit, quidque reliquis praestet, necesse nobis est ejus objecti, ut diximus, hoc est corporis humani naturam cognoscere.

ist der entscheidende Schritt geschehn. Unsere Kenntniß von unserm Körper hängt von unsern Affectionen ab [1], die Erkenntniß unseres Geistes wird auch von ihnen ausgehn müssen. Unsere Rede und die Bilder unserer Einbildungskraft folgen körperlichen Bewegungen; die Affecte unserer Seele haben wir mit den natürlichen Vorgängen in unserm Körper zu vergleichen; sie gehören der Natur nicht minder an als alles übrige; wir sollen den Menschen in der Natur nicht wie einen Staat im Staate uns denken; er ist ein Theil der Natur und in allen seinen Veränderungen muß er der Ordnung der Natur folgen [2]. Daher folgen auch unsere inadäquaten und verworrenen Vorstellungen den Bewegungen unseres Körpers mit Nothwendigkeit; wir können sie nicht von uns abhalten [3]. Wenn wir hiermit den früher angeführten Satz vergleichen, daß unser Verstand nicht vom Körper abhängig sei, so werden wir freilich wohl eine Beschränkung der so eben aufgestellten Sätze erwarten müssen; allein daß diese Sätze vorangestellt werden, wird doch nicht ohne Nachwirkung auf das ganze System bleiben können.

Zunächst geht daraus hervor, daß Spinoza die Freiheit unseres Willens und unseres Lebens bestreitet, weil alles Geistige den körperlichen Bewegungen entsprechen müsse. Hierin mischen sich freilich noch andere Punkte ein, doch können wir diesen nur eine untergeordnete Bedeutung beilegen. Von allgemeinster Bedeutung ist es freilich, daß Gott allein Substanz und der Mensch nur

1) Ib. II pr. 19.
2) Ib. II pr. 49 schol. p. 88; III praef.; IV pr. 4; 57 schol.
3) Ib. II pr. 36.

eine Weise der göttlichen Attribute sein soll, woraus folgt, daß wir immer im Willen Gottes stehn. Böse und Gute thun in gleicher Weise diesen Willen; die Bösen werden dadurch nicht besser; ihr Unterschied von den Guten wird dadurch nicht aufgehoben. Wir sind Thon in den Händen des Töpfers; wie körperliche, so ist auch geistige Gesundheit nicht in unserer Gewalt; Laster und Tugend wachsen uns durch Schicksalsmacht zu [1]. Wie weit aber auch dieser Grund reicht, so läßt sich Spinoza doch durch Berücksichtigung dieses Verhältnisses der einzelnen Dinge zu ihrem allgemeinen Grunde nicht abhalten zu behaupten, daß wir nicht immer gezwungen handeln, sondern Freiheit des Willens haben [2]. Diese Lehren sind ihm vielmehr tröstlich, indem sie uns einen Theil an Gottes freier Natur zusprechen [3]. Auch die Frage nach dem Verhältnisse der einzelnen Thätigkeiten zu dem allgemeinen Vermögen der Dinge greift in die Untersuchungen über die Freiheit ein, wird aber von Spinoza nicht genauer erwogen, weil er die Vermögen des menschlichen Geistes überhaupt nur für Fictionen hält, welche den allgemeinen Begriffen der Arten und Gattungen gleich gesetzt werden müßten [4]. Nach dem Vorgange der Cartesianischen

1) Ep. 25; 32 p. 481; 62 p. 586.

2) Ib. 62 p. 585. Concedo, nos quibusdam in rebus nullatenus cogi, hocque respectu habere liberum arbitrium.

3) Eth. II pr. 49 schol. p. 91.

4) Ib. II pr. 48 schol. In mente nullam dari facultatem absolutam intelligendi, cupiendi, amandi etc. Unde sequitur, has et similes facultates vel prorsus fictitias vel nihil esse praeter entia metaphysica sive universalia, quae ex particularibus formare solemus. Ep. 2 p. 399.

Schule legt er größeres Gewicht auf das Verhältniß zwischen Willen und Verstand. Kein Wille kann ohne Idee des Verstandes sein [1]; er besteht nur im Bejahen oder Verneinen der Idee. Nun bestreitet er freilich die Cartesianische Lehre von dem unendlichen Umfange des Willens und dem begrenzten Umfange des Verstandes, läßt vielmehr den Willen durch den Verstand bestimmen. Denn die Erkenntnisse des Verstandes sind keine stumme Bilder in unserer Seele, vielmehr ein jeder Gedanke des Verstandes führt seine Bejahung und seine Verneinung mit sich. Aber eben deswegen setzt er auch geradezu Verstand und Willen als eins [2]) und es wird also auch hierdurch die Freiheit des Willens nicht aufgehoben; sie besteht im Bejahen und Verneinen, Zustimmen und Abstimmen; die Thätigkeiten unseres Denkens, welche nur den menschlichen Geist zur Ursache haben, sind freie Willensacte und je weniger Indifferenz in unserm Begehren ist, um so freier sind wir [3]). Alle diese Punkte heben also unsere Freiheit nicht auf. Dagegen stellt sich die Sache anders, wenn wir vom Begriffe des menschlichen Geistes in seiner Verbindung mit dem menschlichen Körper ausgehn. Auf diesem Wege kommen wir zu der Lehre, daß die Freiheit des Menschen keine andere ist als die Freiheit eines jeden Körpers, als die Freiheit des geworfenen Steines. Wenn der Stein Bewußtsein hätte von seinem Bestreben in der Bewegung zu verharren und von der äußern Ursache, die ihn bewegt, nichts wüßte, so würde er sich für frei halten, wie

1) Eth. II ax. 3.
2) Ib. II pr. 48 schol.; pr. 49 c. cor. et schol. p. 88 sqq.
3) Cog. met. I, 12 p. 136 sqq.; ep. 34 p. 501.

der Mensch es thut [1]). Alle besondern Dinge werden im Zusammenhange der Natur von außen zur Thätigkeit bestimmt. Unsere Willensacte sind Affecte, welche von außen erregt werden; man unterscheidet beide nur, indem man bei jenen nur auf den Geist, bei diesen auch auf den Körper sieht [2]). Als Theile der Natur, welche von andern Theilen bestimmt werden, finden wir uns in einem beständigen Leiden [3]). Einen freien Willen würden wir uns nur beilegen können, wenn wir der absolute Grund unseres Willens wären; aber jeder Wille hat einen andern Willen zu seiner äußern Ursache in derselben Weise, wie jeder Körper von einem andern Körper bestimmt und begrenzt wird [4]). Der Geist muß dem Körper entsprechen und je besser dieser ist, um so besser ist auch jener [5]). Selbst die Verkettung unserer verständigen Gedanken nimmt nun Spinoza von dem Zwange nicht aus, in welchem alle Dinge der Natur stehn; der menschliche Geist ist nur ein geistiges Automat [6]).

1) Ep. 62 p. 584 sq. Haec igitur lapidis in motu permanentia coacta est, non necessaria, et quod hic de lapide, id de quacunque re singulari — — intelligendum est, quod scilicet unaquaeque res necessario a causa externa aliqua determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione.

2) Eth. III pr. 9 schol.

3) Ib. IV pr. 2.

4) Ib. I pr. 32. Voluntas certus tantum cogitandi modus est — — adeoque non potest dici causa libera, sed tantum coacta. Ib. cor. 2. Voluntatem et intellectum ad dei naturam ita se habere, ut motus et quies. Ib. II pr. 48. Mens ad hoc vel illud volendum determinatur a causa, quae etiam ab alia determinata est, et haec iterum ab alia et sic in infinitum.

5) Ib. V pr. 39.

6) De intell. em. p. 384.

Für die Betrachtung der weltlichen Dinge oder Weisen des Daseins hat nun diese Vergleichung des Geistigen mit dem Körperlichen die weitgreifendsten Folgen. Sie äußern sich nicht allein in der Frage über die Freiheit, sondern noch in weiterem Umfange darin, daß die Verhältnisse in der Geisterwelt ganz ebenso gedacht werden, wie die Verhältnisse in der Körperwelt. So wie ein Körper den andern ausschließt und die Bestimmung des einen durch den andern Körper nur als Beschränkung gedacht werden kann, so haben wir nun auch die Verhältnisse der Gedanken und der denkenden Individuen zu einander anzusehn. Jede Bestimmung eines Dinges ist daher nur eine Verneinung desselben, eine Beschränkung seines Seins [1]. Spinoza vergißt im Zuge dieser Gedanken manches, was er doch sonst nicht übersehn kann, wenn er darauf achtet, daß geistige Dinge nicht nothwendig in einem äußerlichen, sich gegenseitig ausschließenden Verhältnisse zu einander stehen müssen. Diesen wesentlichen Unterschied des Geistigen vom Körperlichen hat er im Auge, wenn er lehrt, daß die Wahrheit im falschen Gedanken auch im wahren Gedanken enthalten sei [2], wenn er das Leiden im Affect durch das Eintreten des adäquaten Gedankens aufhören läßt [3] und überhaupt anerkennt, daß die Beschränkung der zeitlichen Gedanken untereinander durch die Vernunft überwunden werde [4]. Da gesteht Spinoza zu, daß unter den geistigen und ver-

1) Ep. 41 p. 524; 50. Determinatio negatio est.
2) Eth. IV pr. 1.
3) Ib. V pr. 3.
4) Eth. IV pr. 62.

nünftigen Dingen und nur unter diesen [1]) eine Gemeinschaft stattfinde, in welcher sie nicht gegenseitig sich beschränken oder beschädigen, sondern einander zum Nutzen gereichen und ihr Sein wechselseitig erweitern [2]). Unstreitig ist diese Gemeinschaft viel inniger, als sie unter Körpern stattfinden kann. In der Betrachtung des höchsten Guts, auf welches die Ethik ihr Augenmerk gerichtet hat, kommt sie am meisten zur Sprache. Alle Menschen können desselben, der Tugend und der Weisheit, zu gleicher Zeit ohne Neid sich erfreun; jeder kann es besitzen ohne den Besitz des andern zu schmälern [3]). Es ist dies eine späte Reue, eine späte Verbesserung oder Beschränkung von Grundsätzen, welche wir im Verlauf des Systems genauer werden prüfen müssen; bis sie eintritt, werden jene Grundsätze schon manches gewirkt haben.

Wenden wir uns zurück zu den Folgerungen, welche Spinoza aus der Analogie des Geistes mit dem Körper zieht, so fordert es zunächst unsere Aufmerksamkeit, daß er auch die Verkettung unserer Gedanken aus der Wirkung der Körper auf einander ableitet. In der Wechselwirkung der Körper, welche er voraussetzt, unterscheidet er hierbei Thätigkeiten, von welchen sie die adäquate, und andere, von welchen sie nur die inadäquate Ursache sind;

---

1) Ausdrücklich werden die Thiere von dieser Gemeinschaft ausgeschlossen und auch unter uns findet sie nicht statt, wenn Leidenschaften uns der Vernunft berauben. Ib. IV pr. 32; 35; 37 schol. 1; app. 26.

2) Ib. IV pr. 29; 31.

3) Ib. IV pr. 36. Summum bonum eorum, qui veritatem sectantur, omnibus commune est eoque omnes aeque gaudere possunt. De int. em. p. 360; tr. theol. pol. 3 p. 30.

as erstere findet statt, wenn ein Körper das Ganze, das
ndere, wenn er nur einen Theil der Wirkung hervor-
ringt [1]; im erstern Fall schreiben wir dem Körper ein
hun, im andern ein Leiden zu [2]. Den inadäquaten oder
artiellen Ursachen in der Körperwelt entsprechen die in-
däquaten, den adäquaten Ursachen die adäquaten Ideen
es Geistes; in den inadäquaten Ideen ist daher auch
in Leiden, in den adäquaten Ideen ein Thun des Gei-
es vorhanden [3]. Man möchte nun erwarten, Spinoza
würde nach diesen Erklärungen und Analogien vor allen
Dingen von der adäquaten Erkenntniß unseres Körpers
nd seiner Wirkungen ausgehn um daraus auch die adä-
uate Erkenntniß des Geistes und seiner Thätigkeiten ab-
uleiten; denn nur durch adäquate Erkenntnisse lassen sich
e Erklärungen gewinnen. Aber schon die Cartesianische
Schule hatte bemerkt, daß wir ursprünglich nur eine sehr
erworrene Kenntniß unseres Körpers haben. Die Idee
nseres menschlichen Körpers ist doch ein gar verwickeltes
Ding und kaum möchte er seinem Ganzen nach als eine
Ursache gedacht werden können. Die Theilbarkeit unseres
nd aller Körper bedenkend muß Spinoza eingestehn, in
hnlicher Weise wie Hobbes, daß es in der Natur keine
Individuen gebe. Unser Körper ist nicht sowohl ein ein-
elnes Ding und eine einzelne Ursache, als eine Samm-
ung von Dingen und Ursachen, und nur weil er eine Ge-
ammtwirkung hat, betrachten wir ihn als ein Ding [4].

1) Eth. III def. 1.
2) Ib. def. 2.
3) Ib. II pr. 6 cor.; III pr. 39; de int. em. p. 380.
4) Eth. II def. 7. Quod si plura individua in una actione

Diese Sammlung wechselt auch beständig und ist beständig von äußern Ursachen abhängig; daher kann der Mensch keine adäquate Erkenntniß seines Körpers haben [1]. Nun erlaubt sich zwar Spinoza von Individuen oder einzelnen Dingen zu reden und legt ihnen sogar eine Wahrheit bei, welche den bloßen Gedankendingen der Arten und Gattungen nicht zukommen soll, aber erklärt sich auch sehr offen darüber, daß alle körperliche Individuen unter dem Wechsel ihrer Zusammensetzung nur deswegen als dieselben Wesen angesehn werden, weil sie ungefähr dieselbe Form oder ein ähnliches Verhältniß der Bewegungen und der Ruhe ihrer Theile bewahren [2]. Daraus folgt, daß auch die Idee, welche den menschlichen Geist bildet, zusammengesetzt ist wie das Individuum des Körpers, welchem sie entspricht [3]. Daß sie nicht bleiben werde, wenn der menschliche Körper stirbt und sich auflöst, versteht sich von selbst, aber noch weiter gehen die Gedanken Spinoza's in dieser Richtung; auch die Identität des Menschen im Verlaufe seines Lebens muß bezweifelt werden; denn die Verwandlungen seines Leibes sind so bedeutend, daß man nicht wohl würde sagen können, er bleibe dasselbe Wesen, und alsdann würde er auch in seinem Bewußtsein nicht mehr als denselben Menschen sich ansehn können. Diese Betrachtungsweise, obwohl in sei-

---

ita concurrant, ut omnia simul unius effectus sint causa, eadem omnia catenus ut unam rem singularem considero. Ib. pr. 13 def. ad lemma 3; postul. ad lemma 7.

1) Ib. II pr. 24.

2) Ib. II pr. 13 lemma 4 sqq.

3) Ib. II pr. 15.

ner Verfahrungsweise ohne Zweifel sicher begründet, will Spinoza nur nicht weiter ausführen, weil sie zum Aberglauben Veranlassung geben könnte [1]). Von der Voraussetzung der Substanz des Ich, von welcher das Cartesianische, ich denke, also bin ich, ausging, ist hier keine Rede. Mit der Annahme eines individuellen Geistes würde es bei Spinoza übel bestellt sein, wenn neben der Richtung seiner Lehre, welche wir hier verfolgen, nicht noch eine andere sich geltend machte.

Zu einer solchen wird Spinoza durch seine Vergleichung des Denkens mit dem Körperlichen selbst geführt, indem sie mit seinem Streite gegen die sinnliche Auffassungsweise zusammenhängt. So wie die Idee unseres Körpers, welche aus vielen Theilen sich zusammensetzt und beständig von äußern Einflüssen, Abströmungen und Zuströmungen der Körpertheile abhängig ist, nur eine verworrene sein kann, so ist es natürlich auch mit den sinnlichen Empfindungen, welche uns wechselnd zukommen. Alle Weisen, in welchen ein Körper von einem andern Körper afficirt wird, hängen eben so sehr von der Natur des afficirenden als des afficirten Körpers ab [2]); die Gedanken daher, welche solchen körperlichen Affectionen entsprechen, werden nicht adäquat sein, sondern nur in verworrener

---

1) Ib. IV pr. 39 schol. Fit namque aliquando, ut homo talem patiatur mutationem, ut non facile eundem illum esse dixerim. — — Quid de infantibus dicemus? Quorum naturam homo provectae aetatis a sua tam diversam esse credit, ut persuaderi non posset, se unquam infantem fuisse, nisi ex aliis de se conjecturam faceret.

2) Ib. II pr. 13 lemma 3 ax. 1.

Weise sowohl die Natur des afficirenden als des afficirten Körpers ausdrücken können. Von den äußern Körpern wissen wir nur durch Empfindungen, welche weniger die Natur derselben, als die Natur unserer leiblichen Beschaffenheit ausdrücken [1]. Ebenso ist es mit der Erkenntniß unseres Körpers. Unsere Sinne lassen uns also nichts seiner Wahrheit nach erkennen. Den Sinnen folgt die Erkenntniß der Einbildungskraft, welche aus den Nachwirkungen der sinnlichen Empfindungen in uns entspringt, und des Gedächtnisses, welches die Bilder der Einbildungskraft nach einer natürlichen Verkettung der Ideen bewahrt. In ihnen ist zwar kein Irrthum, wenn wir sie nur als etwas in unserm Geiste Vorkommendes betrachten; wenn wir aber annehmen wollten, daß sie wirkliche Dinge darstellten, würden wir irren [2]. Spinoza pflegt nun in seinen Untersuchungen die sinnlichen Eindrücke weniger zu berücksichtigen, als die Bilder der Einbildungskraft. Zum Theil hat dies seinen Grund darin, daß wir in allgemeinen wissenschaftlichen Untersuchungen nicht einzelne Empfindungen, sondern nur allgemeine sinnliche Vorstellungen zu beachten haben; nicht weniger aber möchte es darauf beruhn, daß Spinoza alle Gedanken des Geistes doch nur als Modificationen des Denkens, welche unabhängig von den Bewegungen der Sinnenorgane sind, gedacht wissen will. Daher setzt er im Allgemeinen nur die Vorstellungen der Einbildungskraft dem Denken des Verstandes entgegen und schreibt diesem die Erkenntniß

---

1) Ib. II pr. 16 c. cor. 2.
2) Ib. II pr. 17 schol.; 18 schol.

er Wahrheit zu, wärend er jene nur als vage Erfahung und Meinung betrachtet [1].

Wenn er nun dabei stehen bliebe das Denken des Geies mit den Bewegungen der Körperwelt zu vergleichen, würde er alles allgemeine Denken nur als ein Zusamenfließen mehrerer Wirkungen zu einer Gesammtwirkung, ls ein verworrenes Ergebniß innerer Vorgänge haben nsehn können, und hierzu neigen sich in der That seine nsichten, wenn er Gedanken und Willensacte in uns ls nothwendige Wirkungen der Gesammtheit der Natur etrachtet. Aber er sucht Mittel diesen Folgerungen sich u entziehn, um unserm verständigen Denken und unserm ttlich freien Leben einen Spielraum zu verschaffen. Ein olches findet er zunächst in der Annahme eines Gemeinamen unter den Körpern. Sie haben unter einander usdehnung, Bewegung und Ruhe gemein [2]. Hieraus laubt er abnehmen zu können, daß auch in den Ideen der Körper etwas Gemeinsames sein müsse, welches dem entpreche, was eben so in dem afficirenden wie dem afficiren Körper sich finde und deswegen nicht als einem verorrenen Effect beider Körper vergleichbar angesehn weren müsse. Er folgert hieraus, daß die Begriffe, welche llen Menschen gemein sind, ohne Verworrenheit, also däquat von uns gedacht werden können [3], und vertraut emgemäß auch den aus solchen Begriffen fließenden

---

1) Ib. II pr. 40 schol. 2. Cognitio ab experientia vaga, pinio vel imaginatio.

2) Ib. II pr. 13 ax. 1; lemma 2.

3) Ib. II pr. 38 c. cor.; pr. 39.

Grundsätzen und Beweisen[1]. Wir werden diese Ableitung nicht für unbedenklich halten können. Sie enthält einen Beweis im Cirkel, indem sie die allgemeinen Begriffe der Ausdehnung, der Bewegung und der Ruhe als wahr und etwas Gemeinsames in den Körpern darstellend voraussetzt, alsdann aber aus diesem Gemeinsamen auf die Wahrheit der allgemeinen Begriffe überhaupt schließt. Aus der genauen Vergleichung zwischen Ausdehnung und Denken tritt diese Ableitung ohne Zweifel heraus; denn nicht dieselbe Ausdehnung, Ruhe oder Bewegung kann verschiedenen Körpern zukommen; sondern ein jeder Körper hat seinen Theil der Ausdehnung, der Bewegung oder der Ruhe für sich. In der That gesteht dies Spinoza zu, indem er sich nur vorbehält, daß die Körper doch in Rücksicht auf die Substanz, d. h. sofern jeder von ihnen derselben Substanz und demselben Attribute Gottes angehöre, sich nicht von einander unterschieden[2], und wenn wir diesen Vorbehalt reiflich erwägen, so wird er nichts weiter sagen können, als daß sie zwar alle an der Ausdehnung Gottes theilnehmen, jeder aber einen andern Antheil an ihr für sich in Beschlag nimmt und alle übrige Körper von seinem Antheile ausschließt. Das Gemeinsame unter ihnen besteht daher nur in einer abstracten Ähnlichkeit. Deutlich genug möchte also wohl das Verfehlte in dieser Ableitung allgemeiner adäquater Begriffe vorliegen; ihre Mängel verdeckt Spinoza nur

---

1) Ib. II pr. 40 c. schol.

2) Ib. pr. 13 lemma 1. Corpora ratione motus et quietis, celeritatis et tarditatis et non ratione substantiae abinvicem distinguuntur.

dadurch, daß er in seinen Beweisen uns an die Idee Gottes erinnert, welche in uns und in allen Dingen sei und wie sie uns beiwohne, so auch einen adäquaten Begriff des uns Beiwohnenden uns gewähren müsse [1]. Wenn man die Stärke dieses Zusatzes bemerkt, so muß man auch nicht übersehen, daß er gar keinen Bezug auf die Vergleichung zwischen Denken und Ausdehnung nimmt.

Der Zusatz erinnert aber auch noch an ein anderes Mittel, durch welches Spinoza der Beschränktheit und Verworrenheit unserer sinnlichen Vorstellungen sich zu überheben sucht. Es liegt in seiner Lehre von der Idee der Idee. Gott muß sich seiner und aller seiner Gedanken bewußt sein; nichts kann im Denken sein, wovon Gott nicht wüßte. Daher muß es in Gott auch eine Idee des menschlichen Geistes geben, welche einen Theil des unendlichen Verstandes Gottes bildet und also zur naturirten Natur gehört [2]. Diese Idee Gottes von unserm Geiste ist aber auch mit unserm Geiste vereinigt, so wie unser Geist vereinigt ist mit unserm Körper; denn der Körper ist das Object des Geistes und der Geist ist das Object seiner Idee [3]. Die Idee des Geistes, welcher selbst eine Idee ist, also die Idee der Idee bildet mit dem Geiste ein und dasselbe Individuum; Körper und Geist sind dasselbe nur in verschiedenen Attributen, Idee der und Idee der Idee sind dasselbe in demselben At-

1) Ib. pr. 38; pr. 39.

2) Ib. II pr. 20. Cogitatio attributum dei est adeoque tam ejus, quam omnium ejus affectionum et consequenter mentis etiam humanae debet necessario in deo dari idea.

3) Ib. II pr. 21.

tribute [1]). Was Spinoza unter dieser Idee der Idee verstehe, darüber kann kein Zweifel sein. Er schreibt uns nicht allein eine Idee unseres Geistes im Allgemeinen, sondern auch Ideen aller unserer Affectionen zu und führt hierauf unsere Selbsterkenntniß zurück [2]). Alles unser Selbstbewußtsein beruht darauf, daß wir nicht allein Gedanken haben, sondern auch wissen, daß wir sie haben. Daher soll auch jeder wahre Gedanke sich selbst beglaubigen und nach Spinoza ist die Idee der Idee nichts anderes als die Form der Idee, d. h. die Idee selbst ohne Beziehung auf ihr Object, in der Wahrheit, welche sie an sich hat, indem sie sich selbst beglaubigt [3]). Jeder denkt sein Denken und ist im Bewußtsein desselben auch seines Denkens gewiß.

Für die Denkweise Spinoza's sind dies unstreitig sehr bedeutende Gedanken; auf ihnen beruht sein Vertrauen auf die Grundsätze des Verstandes, welche sich selbst beglaubigen. Aber sie werden uns doch in einer etwas seltsamen Gestalt vorgeführt. Anstatt uns unmittelbar an die Gewißheit unseres Geistes von sich und von seiner Vernunft zu verweisen, müssen wir erst hören, daß mit dem Körper sein Begriff und mit dem Begriff der Begriff des Begriffes in natürlicher Weise verbunden sei. Die Untersuchung geht von der Vergleichung des Geistes

1) Ib. II pr. 21 schol.

2) Ib. II pr. 22; 23.

3) Ib. II pr. 21 schol. Nam revera idea mentis, h. e. idea ideae nihil aliud est, quam forma ideae, quatenus haec ut modus cogitandi absque relatione ad objectum consideratur; simulac enim quis aliquid scit, eo ipso scit, se id scire et simul scit, se scire, quod scit, et sic in infinitum.

gen mit dem Körperlichen aus, aber im Verlauf der Untersuchung wird die Vergleichung fallen gelassen. Denn wenn Körperliches und Geistiges sich ohne Ausnahme entsprechen sollten, so würde auch der Idee der Idee ein Körper des Körpers entsprechen müssen, von welchem Spinoza nichts weiß. Die Idee der Idee beruht ohne Zweifel auf einem wesentlichen Merkmale, durch welches der Geist vom Körper sich unterscheidet, auf seiner reflexiven Thätigkeit, in welcher er seine Gedanken setzt und seiner Gedanken gewiß ist. Spinoza spricht zwar dem Körper nicht alle reflexive Thätigkeit ab; vielmehr nach der Weise seiner Zeit legt er allen Individuen und so auch den körperlichen Individuen Selbsterhaltung bei [1], womit er den Gedanken eines Strebens in das Unendliche oder nach unbestimmter Dauer verbindet [2]; aber wir haben schon gesehn, wie unsicher der Begriff der körperlichen Individualität bei Spinoza war, und daher werden auch die Folgerungen, welche aus jenem Streben in das Unendliche für die Individuen sich ziehen ließen, nur für den Geist geltend gemacht. Denn nur der Geist soll unsterblich sein, wärend die individuellen Bildungen des körperlichen Daseins aufgelöst und zerstört werden. Auch dies hängt mit der Idee der Idee zusammen; denn die Idee, welche in Gott von unserm Geiste ist, muß ewig sein [3].

An diesem Punkte tritt nun wohl am deutlichsten her-

1) Ib. III pr. 6.

2) Ib. II pr. 8.

3) Ib. V pr. 23. Mens humana non potest cum corpore absolute destrui; sed ejus aliquid remanet, quod aeternam est.

vor, daß die Lehre von der Idee der Idee, indem sie beabsichtigt unserm Geiste einen Antheil am Ewigen zu sichern, die Vergleichung des Geistigen mit dem Körperlichen nicht festhalten kann. Zwar läßt sie Spinoza, wenn er das Unsterbliche im Sterblichen nachzuweisen sucht, nicht sogleich fahren; aber sie durchgängig zu behaupten vermag er doch nicht. Seine Beweise für die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes beginnen mit dem Satze, daß es in Gott nothwendig eine Idee gebe, welche den individuellen menschlichen Körper unter der Weise der Ewigkeit ausdrücke, weil Gott nicht allein Ursache des zeitlichen Daseins, sondern auch des ewigen Wesens unseres Körpers sei [1]. Aber eben hieran haben sich nicht unbegründete Zweifel an die Aufrichtigkeit seiner Lehre über diesen Punkt angeschlossen. Denn daß wir nach seinen Grundsätzen ein ewiges Wesen des besondern Körpers anzunehmen hätten, würde sich schwerlich nachweisen lassen, da er die körperlichen Individuen in einem beständigen Wechsel sich denkt und nur eine Beständigkeit ihrer Form annimmt, die sich doch zuletzt im Tode auflösen soll. Seine Lehre kennt keine einzelne körperliche Individuen als unvergängliche Einheiten, indem sie von Atomen oder Monaden nichts weiß; nur das allgemeine Individuum der ganzen Körperwelt, obgleich die von ihm umfaßten Körper beständig wechseln, soll in seiner Form immer das-

1) Ib. V pr. 22. In deo tamen datur necessario idea, quae hujus et illius corporis humani essentiam sub aeternitatis specie exprimit. — Deus non tantum est causa hujus et illius corporis humani existentiae, sed etiam essentiae.

selbe bleiben [1]). Für die einzelnen Körper giebt es also keine bleibende Form, wie eine solche für den Geist als die Idee der Idee angenommen wurde. Aber weil dem Spinoza der Beweis für die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes nicht geglückt ist, werden wir nicht annehmen dürfen, daß seine Lehre nur zum Schein die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes behauptet habe. Das Misglücken seines Beweises beruht nur darauf, daß er seine Vergleichung zwischen Körper und Geist, welche von Anfang an sehr viel Misliches darbietet, ohne Zweifel über das Gebiet ihrer Anwendbarkeit hinaus ausdehnt. Für den Geist kennt Spinoza eine bleibende Form, eine individuelle und bleibende Idee, welche in Gott ist, das Wesen des Geistes unter der Weise der Ewigkeit und die Gewißheit des Geistes von sich selbst ohne Beziehung auf den veränderlichen und vergänglichen Körper ausdrückt. Dieser Idee des Geistes in Gott legt Spinoza eine ewige Dauer ohne Beziehung auf den Körper bei [2]), und giebt damit freilich seine unpassende Vergleichung auf, faßt auch das, was Dauer von ihm genannt wird, nicht eigentlich als Dauer, sondern als ewiges Sein, indem er Einbildungskraft und Gedächtniß als die vergänglichen Weisen unseres Denkens für das ewige Leben fallen läßt und nur den ewigen Theil unserer Seele, das Beständige in uns, dem Untergange im Tode entziehen will [3]).

1) Ep. 66. Facies totius universi, quae quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem.

2) Eth. II pr. 21 schol.; V pr. 20. Mentis duratio sine relatione ad corpus.

3) Eth. V pr. 21; 23 c. schol., wo auch die Präexistenz unseres Geistes gelehrt wird. Ib. V pr. 39; 40 cor.

Wir werden nicht behaupten können, daß dadurch alle Zweifel gehoben würden, vielmehr stellt sich dadurch nur eine andere Betrachtungsweise der zuvoruntersuchten entgegen; die eine geht vom Vergänglichen aus und mißt nach dem Maßstabe des Körperlichen das Geistige; die andere nimmt ihren Standpunkt in Gott, hebt das Unvergängliche in unserm Geiste hervor, nimmt das Geistige zum Maßstabe und läßt sogar dem Körper ein ewiges Wesen zuwachsen; es sind dies zwei entgegengesetzte Standpunkte, zwischen welchen wir in der Schwebe bleiben. Nur mit Unrecht würden wir sagen, daß der letzte dem ersten untergeordnet wäre, weil Spinoza in der Betrachtung des Menschen von jenem ausgeht; von ihm gilt dasselbe, was Spinoza vom Verhältniß der mathematischen Beweisführung zu der Erkenntniß aus der Anschauung Gottes sagt; wenngleich er jene gebraucht, sie soll doch dieser nachstehn. Nicht allein durch die Ordnung seiner Lehrweise darf man sich in Beurtheilung seiner Gedanken leiten lassen. Er ist doch darin ein ächter Cartesianer, daß er vor allem dem Verstande vertraut. Wenn er in der Untersuchung des menschlichen Geistes von den Erfahrungssätzen über den menschlichen Körper ausgeht, so hat er schon vorgebaut für die höhere Betrachtung des Geistigen, indem er auch den körperlichen Weisen des Seins nicht absprach, daß sie adäquate Ursachen ihres Thuns sein könnten. Es beruht hierauf die Lehre von der Freiheit des Menschen, welche Spinoza in dem ethischen Theile seines Systems entwickelt.

Merkwürdig ist es nun, wie in diesem Theile das Verhältniß zwischen Körper und Geist sich völlig umkehrt.

Damit hatte Spinoza angefangen den menschlichen Geist aus dem Körper zu erklären; er endet damit den Körper aus dem Geiste zu erklären [1]. Es kommt hierbei darauf an zu zeigen, wie der Geist in seinen adäquaten Gedanken die adäquate Ursache seiner Gemüthsstimmungen wird und hierin unser wahres Gut nachzuweisen. Der Gegensatz zwischen Gutem und Bösem läßt sich hierbei nicht ausschließen, vielmehr findet Spinoza im Thun unseres Geistes aus adäquaten Ideen das Gute, im Leiden unseres Geistes aus inadäquaten Ideen das Böse [2]. Damit wird es bestehn können, daß keine Handlung an sich als Verbrechen angesehn werden darf, nicht einmal der Muttermord Nero's, weil nur auf dem innern Gedanken der Unterschied zwischen Gutem und Bösem beruht [3]. Auch müssen wir dabei beachten, daß kein anderer Unterschied zwischen beiden angenommen wird, als eine größere oder geringere Vollkommenheit, zu welcher wir nur in unserm Anschlusse an die Natur und im Gehorsam gegen Gott gelangen [4]. Aber wir dürfen uns auch darüber nicht täuschen, daß die sittliche Beurtheilung unseres Lebens nur in einem sehr bedingten Sinn von Spinoza zugelassen wird. Nur in der Vergleichung des wirklichen Menschen

1) An der Spitze steht der Satz eth. V pr. 1. Prout cogitationes rerumque ideae ordinantur et concatenantur in mente, ita corporis affectiones seu rerum imagines ad amussim ordinantur et concatenantur in corpore. Dem entsprechen alsdann die folgenden Sätze.

2) Ib. IV app. 2; 3.

3) Ep. 36 p. 512.

4) Ep. 32 p. 481. Probi — conscii serviunt (sc. deo) et serviendo perfectiores evadunt.

mit einem Ideal, welches nirgends vorhanden ist, welches der Natur der Dinge nicht entspricht und nur bittweise von Spinoza angenommen wird, findet sie ihre Stelle [1]). Daher hat Spinoza's Ethik in seinem Sinn auch nur die Bedeutung einer Schilderung des idealen Menschen, den wir in der Wirklichkeit nicht finden werden. In dieser bleiben wir immer den Gesetzen der Natur unterworfen, welche uns bald adäquate, bald inadäquate Begriffe, bald Thun, bald Leiden schickt [2]).

Die Ethik Spinoza's ist nur eine sehr einfache Folgerung aus seinen allgemeinen Grundsätzen, welche eine größere Breite nur dadurch erhält, daß für die verschiedenen Affecte unserer Seele nach der Weise der Zeit Begriffsbestimmungen und Mittel der Heilung gesucht werden. Diesem Verfahren sind wir schon bei Telesius begegnet; Cremoninus, Hobbes, Descartes hatten denselben Weg eingeschlagen. Auf ihm suchte man eine Medicin der Seele zu gewinnen. Uns weitläuftiger auf diese Untersuchungen einzulassen würde wenig Frucht bringen. Daher stellen wir nur die Hauptgedanken Spinoza's zusammen. Wie seine Vorgänger geht er von dem Triebe aller Dinge nach Selbsterhaltung aus, bezieht ihn aber nicht allein auf das Ganze des individuellen Dinges, sondern auch auf die besondern Zustände seines Daseins, mögen sie gut oder böse sein [3]). Es ist darin eben nur das allgemeine Gesetz der Natur ausgedrückt in ihrem Zustande, sei es der Ruhe oder der Bewegung, zu be-

1) Eth. IV praef. p. 164.
2) Ib. II pr. 36; IV pr. 4.
3) Ib. III pr. 9.

harren. Das Bestreben sich zu erhalten, auf den Geist allein bezogen, heißt Wille, auf die Verbindung zwischen Körper und Geist bezogen, wird es Affect genannt [1]. Jedes Ding aber thut nach dem Gesetze seiner eigenen Natur, indem es sich selbst erhält, und auf dem Thun nach seiner eigenen Natur beruht alle Tugend; daher muß auch die Selbsterhaltung als Grund aller Tugend angesehn werden. Die Vernunft verlangt nichts gegen die Natur; alles daher, was zur Selbsterhaltung oder als nützliches Mittel für körperliches und geistiges Leben dient, dürfen wir erstreben [2]. Die Selbsterhaltung ist Zweck an sich und die Tugend wird ihrer selbst wegen nur geliebt, weil sie zu unserer Vollkommenheit gehört [3]. Diese Grundlage seiner Ethik ist durchaus selbstsüchtig. Von der Demuth, welche Geulincx empfolen hatte, weiß sie nichts; der traurigen Demuth stellt Spinoza die wahre Freude entgegen, welche die Selbstliebe uns gewährt in der Beruhigung unseres Geistes, der sich seiner selbst, seiner Tugend bewußt ist [4]. Wenn er nun auch zur Liebe Anderer, zum politischen Leben, zur Ehe, zur Freundschaft, zur sittlichen Erziehung Anderer, zur Eintracht und Großmuth uns auffordert, so verleugnen doch auch diese Vorschriften die Grundsätze der Selbstsucht nicht; denn sie gehn von der Voraussetzung aus, daß dem Menschen nichts nützlicher sei als der Mensch, daß daher unser Streben sein müsse

1) Ib. III pr. 9 schol.

2) Ib. IV def. 1. Per bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile. Ib. pr. 18 schol.; pr. 24.

3) Ib. IV pr. 18 schol.; pr. 25.

4) Ib. III pr. 55 schol.; IV pr. 53.

eigen suchen, daß der menschliche Geist in klaren und bestimmten Begriffen, welche das Wahre der verworrenen Begriffe in sich schließen, aber das Leiden, die Leidenschaft der Affecte aussondern, seiner thätigen Macht sich bewußt und dadurch mit Freude erfüllt werde 1). Er findet hierin die Tapferkeit und die Freiheit der Vernunft, welche freilich nur dem Philosophen eigen bleiben und von der Menge der Menschen nicht verlangt werden können 2). Durch wissenschaftliche Einsicht kann sich der Mensch über jeden Affect erheben; die Handlungen, denen er als Mensch sich unterziehen muß, können ohne leidenschaftlichen Affect von ihm vollzogen werden, wenn er sie nur nach dem Gebote der Vernunft unternimmt 3). Nicht von Begierde, aber von Maßlosigkeit der Begierde werden wir dadurch frei, denn die Vernunft duldet nichts Maßloses 4). Der Philosoph soll durch adäquate Erkenntniß dazu gelangen, alles als nothwendig und selbst das scheinbare Übel und Böse als gut zu erkennen. Gegen die Dinge, welche wir als freie Ursachen uns vorstellen, entbrennen Liebe und Haß viel stärker, als gegen die Dinge, welche wir in der Verkettung ihrer Ursachen erkennen, weil Liebe und Haß auf jene, aber nicht auf diese, ungetheilt sich werfen 5). Je mehr wir daher lernen alles in der Verkettung seiner Ursachen als nothwendig zu erkennen, um so weniger werden wir in leidenschaftlichen Affect über die Dinge

---

1) Ib. III pr. 58; 59.
2) Ib. III pr. 59 schol.; tr. pol. 1, 6.
3) Eth. IV pr. 59; V pr. 4.
4) Ib. IV pr. 61.
5) Ib. III pr. 49.

gerathen [1]). So kann der Philosoph durch die zweite und dritte Art der Erkenntniß von den Affecten, welche nicht mit unausweichlicher Gewalt ihn ergreifen, von der Furcht vor dem Tode sogar befreit werden [2]). Diese Lehre Spinoza's ermahnt uns zur Entsagung, zur Unterwerfung unter das Geschick. Nur ein kleiner Theil der Natur ist der Mensch; ihre Macht überbietet unendlich seine Kräfte; ihrem unabänderlichen Laufe sind wir unterworfen; daher sollen wir unserm Willen entsagen, uns in alle Schickungen ergeben und nur in der Überzeugung, daß alles, was uns treffen mag, gut ist, unsere Beruhigung finden.

Hiernach wendet sich nun die Ethik Spinoza's ganz der Betrachtung des philosophischen Lebens zu und findet das Gute nur in der Erkenntniß der Wahrheit. Die Anschauung Gottes soll es gewähren; zu ihr bricht die Erkenntniß in allgemeinen Begriffen des Verstandes nur die Bahn; was die Sinne uns bieten, kann dazu nichts leisten; die verstümmelten und verworrenen Begriffe der vagen Erfahrung können nicht einmal das Bestreben nach der Erkenntniß Gottes in uns erregen [3]). Erkenntniß und intellectuelle Liebe Gottes sind unser Ziel. Sie werden gewährt durch die klare und bestimmte Erkenntniß unserer Affecte; aus ihr erwächst ein immer größeres Ver-

---

1) Ib. V pr. 6. Quatenus mens res omnes ut necessarias intelligit, eatenus majorem in affectus potentiam habet seu minus ab iisdem patitur.

2) Ib. V pr. 38.

3) Eth. V pr. 28. Conatus seu cupiditas cognoscendi res tertio cognitionis genere oriri non potest ex primo, at quidem ex secundo cognitionis genere.

langen [1]. Da weiß unser Geist und unser ganzes Wesen sich in Gott [2] und seine Liebe zu Gott weiß sich als einen Theil der göttlichen Liebe, in welcher Gott von Ewigkeit her sich liebt, nur freilich in der besondern Weise, in welcher der menschliche Geist ein Theil des unendlichen Verstandes Gottes ist [3]. Wir sollen dadurch lernen, wie sehr der Weise den Unwissenden übertreffe, und die Tugend unseres Geistes erkennen, welche ihm in der Erkenntniß Gottes beiwohnt, nur daß die meisten Menschen durch die Bilder ihrer Einbildungskraft sich verwirren lassen. Wir sollen dadurch unserer Seligkeit uns bewußt werden, welche nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst ist [4]; so werden wir die Furcht vor dem Tode überwinden, welcher nur nichtige Dinge uns rauben kann, unsern bessern Theil uns lassen muß, und in der Erkenntniß unserer Unsterblichkeit leben [5], gewiß, daß die Erkenntniß Gottes, d. h. der Verbindung, welche unser Geist mit der ganzen Natur hat, uns als höchstes Gut und Zweck unseres sittlichen Lebens vorgesteckt ist [6].

Man könnte glauben, daß Spinoza in diesen Lehren

---

1) Ib. V pr. 15; 25. Summus mentis conatus summaque virtus est res intelligere tertio cognitionis genere. Ib. pr. 26.

2) Ib. V pr. 30. Mens nostra, quatenus se et corpus sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus dei cognitionem necessario habet scitque se in deo esse et per deum concipi.

3) Ib. V pr. 36. Mentis erga deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo deus se ipsum amat.

4) Ib. V pr. 42.

5) Ib. V pr. 41.

6) Ib. IV pr. 28. Summum mentis bonum est dei cognitio et summa mentis virtus deum cognoscere. Ib. IV app. 4; de int. em. p. 600.

uns einen reichen Inhalt für unser sittliches Streben darböte, dessen wir uns in unserm zeitlichen Leben wenigstens annäherungsweise bemächtigen könnten; aber wir müssen uns daran erinnern, daß seine ethischen Vorschriften nur das Ideal des Weisen uns ausmalen sollen. So hören wir ihn denn auch versichern, die Liebe Gottes, welche wir durch das sittliche Leben uns erwerben könnten, sei von Ewigkeit her vorhanden und es sei nur eine leere Einbildung, wenn man sie als entstanden sich dächte und die Mittel angäbe, durch welche sie erworben werden könnte. Er setzt hinzu, es käme nichts darauf an, ob sie als ewig oder als entstanden gedacht würde; ihre Vollkommenheit würde sie doch behaupten, wenn sie auch nicht erworben würde, wie das System der Ethik fingirte, sondern dem Geiste von Ewigkeit beiwohnte [1]). Freilich, werden wir sagen müssen, für die Liebe an sich kommt darauf nichts an, aber für die Stelle, welche sie im Systeme Spinoza's einnimmt, ist dieser Unterschied von entscheidendem Gewichte. Die sittlichen Vorschriften, welche es enthält, erweisen sich dadurch als auf einer leeren Einbildung beruhend. Das höchste Gut wohnt uns von Ewigkeit bei; hieraus lernen wir, daß es nur scheinbar ist, wenn Spinoza sich anschickt Gott als höchstes Gut und als Zweck des Menschen zu betrachten; er hat ja den Zweckbegriff von vornherein verworfen und dafür sich

1) Eth. V pr. 33 c. schol. Quamvis hic erga deum amor principium non habuerit, habet tamen omnes amoris perfectiones, perinde ac si ortus fuisset, sicut — — finximus. Nec ulla hic est differentia, nisi quod mens easdem has perfectiones, quas eidem jam accedere finximus, aeternas habuerit.

ausgesprochen, daß wir Gott nur als wirkende Ursache betrachten dürfen.

Wer das System des Spinoza ganz überblickt, wird über seine Bedeutung nicht leicht sich täuschen können. Unter vielen Täuschungen hat es einen Funken der Wahrheit erblickt und verwechselt ihn mit der vollen Wahrheit. Er starker Beweggrund treibt es vorwärts; wer ihn nicht zu würdigen weiß, mag sich geneigt fühlen hinter den seltsamen Annahmen, zu welchen es sich verleiten läßt, die verborgenen Absichten eines Philosophen zu muthmaßen, welcher mit seiner wahren Meinung das Tageslicht scheut. Aber es sollte wohl keinem Philosophen verborgen sein, von welcher Gewalt der Gedanke ist, daß wir zur Vollendung der Wissenschaft eine letzte Ursache, einen Grund seiner selbst und aller Dinge zu suchen haben. Zu vielen ausschreitenden Annahmen, die im Widerspruch stehen mit dem vermeintlich gesunden Menschenverstande, ja mit den Grundsätzen der einzelnen Wissenschaften, hat er fast zu allen Zeiten geführt; auch Spinoza, der ihn mit der ganzen Innigkeit seines Charakters gefaßt hatte, ist nicht im Stande gewesen seine Folgerungen aus ihm in den nöthigen Schranken zu halten. Erfüllt von dem Gedanken an das Ideal der Wissenschaft, sieht er in Gott die alleinige Ursache aller Dinge, das Unendliche, welches in sich alles Endliche umfaßt, die Substanz im Cartesianischen Sinne, welche allem Dasein zu Grunde liegt und als der tiefste Grund aller Dinge in allen Dingen ist und bleibt, ohne welche kein Ding gedacht oder begriffen werden kann. Dieses höchste Ideal unserer wissenschaftlichen Vernunft ist er entschlossen zu behaupten, weil ohne dasselbe

nichts sein könnte und nichts erkennbar wäre[1]), sollte er auch darüber das Sein aller übrigen Dinge aufopfern müssen. In dem Streben diesem Ideal alles nachzustellen, alles zu opfern meint er, nicht schnell genug könnten wir es ergreifen um es zur Grundlage unserer wissenschaftlichen Methode zu machen.

Hierin liegt sein Grundfehler. Er berücksichtigt nicht, daß wir in unserer Wissenschaft den Standpunkt unseres Denkens zur Grundlage zu nehmen haben. Er sagt sich dadurch von der Richtung der Cartesianischen Schule los, welche in dem Grundsatze, ich denke, also bin ich, die von Spinoza vernachlässigte Regel zwar nicht zuerst, aber doch mit größerm Nachdruck in einer einleuchtenden Formel eingeschärft hatte. Zwar nicht ganz konnte er sich verleugnen, daß der Begriff Gottes ein Ideal für uns ist, vielmehr hält er ihn für ein solches und sogar für ein unerreichbares, wie wir aus der durchaus idealen Haltung seiner sittlichen Vorschriften sehen; aber in dem wissenschaftlichen Aufbau seines Systems möchte er doch das Für-uns ganz beseitigen und nur das rein Gegenständliche, das Sein ohne seine Beziehung auf unser unvollkommenes Denken zur Anerkennung bringen. Da ist ihm Gott nicht allein das Erste, das allein Wahre in allen Dingen, die alleinige wirkende Ursache, sondern er ist auch nicht Zweckursache für unser Denken und für unsere Vernunft überhaupt und aus der adäquaten Idee, welche uns von ihm ursprünglich und von Ewigkeit beiwohnt, sollen wir

1) Eth. IV pr. 28. Summum quod mens intelligere potest, deus est, hoc est ens absolute infinitum et sine quo nihil esse neque concipi potest.

alles ableiten. Wir sollen nun alles nur im Lichte der Ewigkeit erblicken und die Ewigkeit Gottes saugt dem Spinoza gleichsam auf jeden Gedanken an Zeit und an lebendige Entwicklung. Wie dies alle Bedingungen unseres Denkens überfliegt, giebt sich deutlich genug in seinem Systeme zu erkennen, welches weder die Attribute Gottes, noch den Menschen oder irgend eine andere Weise der naturirten Natur aus Gott abzuleiten im Stande ist, sondern nur in ganz abstracter Weise setzt, daß weil solche Attribute und solche endliche Weisen des Seins sich uns zu erkennen geben, sie auch als in Gott begründet angesehn werden müssen.

Die Ausmerzung des Zweckbegriffs aus den philosophischen Untersuchungen, unter der Begünstigung Bacon's und der Cartesianischen Schule von Hobbes und Spinoza in unbeschränkter Allgemeinheit vollzogen, ist einer der entscheidendsten Schritte in der neuern Philosophie. Alles soll auf die wirkende Ursache zurückgeführt werden. Wie wenig dies gelingen will, liegt bei Spinoza am deutlichsten zu Tage, weil er auf eine zusammenhängende Erklärung der Erscheinungen drang, wärend Hobbes nur auf die unübersehliche Folge der Bewegungen verwiesen hatte. In seinen Begriff der ersten wirkenden Ursache mußte Spinoza eine Kraft legen, welche ohne Hemmung wirkt; sie muß alle ihre Wirkungen augenblicklich vollbringen und diese müssen daher ewig und beständig vollkommen, d. h. ihrer Ursache gleich sein. Folgerichtig hat dies Spinoza entwickelt. Es ergiebt sich daraus der Grundsatz der Theodicee. Alle Hervorbringungen Gottes sind vollkommen. Es ergiebt sich daraus aber auch, daß kein

Übergang aus der naturirenden in die naturirte Natur zu finden ist. Spinoza wendet sich daher der alten Denkweise der Peripatetiker zu, welche die Welt als einen Proceß ohne Anfang und ohne Ende neben Gott setzten, nur daß er ihn zugleich als einen Proceß in Gott und zugleich als aufgehoben, weil er ewig ist, gedacht wissen will. Zu dieser Vorstellungsweise gelangt er nicht ohne Sprung und nicht ohne eine verneinende Bestimmung über Gott. Ein Sprung liegt darin, daß wir neben Gott noch eine naturirte Natur anerkennen sollen, obgleich sie aus Gottes Begriff nicht abgeleitet werden kann. Dieser Sprung hängt mit der verneinenden Bestimmung über den Begriff Gottes zusammen, er tritt ein, weil behauptet wird, daß Gott keine andere Substanz hervorbringen könne. Zugegeben, daß seine Bedenken gegen die gewöhnliche Lehre von der Schöpfung nicht ohne Grund waren, so mußte doch, wenn jener Sprung für nöthig gehalten und das Bestehen einer naturirten Natur angenommen wurde, auch die Annahme sich geltend machen, daß der Grund derselben in Gott nicht fehlen dürfe. Aber Spinoza behauptet, daß er in ihm fehle; dies ist seine verneinende Bestimmung über den Begriff Gottes. Ihr Grund liegt nur darin, daß er in seinem abstracten Begriffe Gottes den Grund nicht finden konnte, welcher ihn zum Schöpfer der Welt macht. Weil er ihn nicht finden konnte, glaubt er schließen zu dürfen, er sei nicht vorhanden, ja er widerspreche dem Begriffe Gottes. Hierin rächt sich, daß er nicht, ausgehend von unserm wissenschaftlichen Streben in der Welt, den Begriff Gottes als Zweck dieses Strebens setzt; er würde sonst gezwungen worden sein einzugestehn,

daß die Welt mit allen ihren Bestrebungen einen Grund haben müsse und daß dieser Grund nur in dem vollkommenen Wesen Gottes liegen könne.

Da er nun aber einmal nicht von der Welt ausgehend zu Gott gelangen, sondern von Gott ausgehen will, würde er an dem entgegengesetzten Ergebniß nichts haben abdingen können, wenn er durchaus folgerichtig verfahren wäre. Er würde haben setzen müssen, weil der letzte Grund aller Dinge und aller Wahrheit uns nichts darbietet, woraus die Welt abgeleitet werden könnte, so müsse der Welt alle Wahrheit abgesprochen werden. Grundsätzlich ist seine Lehre Akosmismus und gehört den pantheistischen Lehren an, welche das Sein der Welt der Idee Gottes opfern möchten. Aber es ist begreiflich, daß kein philosophisches System hiermit zu Stande kommt. Mag es auch behaupten, es gebe keine andere Wahrheit als Gott, alles andere sei nichtiger Wahn; dem weltlichen Standpunkte unseres Denkens bleibt es doch verhaftet, die Wahrheit des weltlichen Denkens wird es doch anerkennen müssen und es wird darüber nur in einen Zwiespalt mit seinen eigenen Gedanken gerathen. Die Einheit alles Seins, welche der Philosoph in einem solchen Systeme setzt, führt ihn nur zu einer Doppelheit des Denkens; der Dualismus, welchen er im Sein überwinden möchte, stellt sich ihm um so entschiedener im Denken heraus; den weltlichen Gegensätzen kann er nicht entgehn. Bei Spinoza ist dieser Dualismus unverkennbar. Er verkündigt sich schon in dem Gegensatze zwischen dem praktischen Denken, welches er in der Politik und Religionsphilosophie in Ehren halten muß, und zwischen dem theo-

retischen Denken, welchem er in seinem Systeme huldigt. Er verkündigt sich im Systeme selbst, indem er uns auffordert, die sinnliche Denkweise, die inadäquaten Vorstellungen der Einbildungskraft von uns abzustreifen, sie als das Böse durch das reine Denken des Verstandes zu überwinden, und dennoch zugestehn muß, daß sie nothwendig uns treffen, daß wir sie nicht abstreifen können, daß unser Leben in der reinen Anschauung Gottes nur ein unerreichbares Ideal ist, ja daß alles Böse, welches wir überwinden könnten, nichts ist, kein Sein hat außer in den trügerischen Vorstellungen unserer Einbildungskraft. Hier rächt sich die Verwerfung des Zweckbegriffs am bittersten. Konnte die Nichtigkeit unseres weltlichen Lebens stärker ausgedrückt werden als in dem Satze Spinoza's, daß wir die Vollkommenheit, welche wir suchen, schon von Ewigkeit haben? Und dennoch sollen wir sie suchen.

Am folgerichtigsten spricht sich der Grundsatz des Systems in den Sätzen aus, welche darauf ausgehn alle sinnliche Vorstellung, alles Werk der Einbildungskraft, alle Erfahrung zu beseitigen. Es ist der reine Rationalismus, welchem Spinoza's großartig kalter Verstand alles Weltliche zu opfern entschlossen zu sein scheint. Vor ihm würde alles Werden, alle Dauer in der Zeit, alle Bewegung, alle Vielheit der Dinge im Raum, der Substanzen oder selbständigen Dinge verschwinden müssen. Spinoza geht hierin weit genug, indem er wirklich alle Freiheit und mithin alle Selbständigkeit der weltlichen Dinge dahinfallen läßt. Er scheint entschlossen noch weiter zu gehn. Indem er in jeder inadäquaten Vorstellung der Einbil-

bungskraft einen Irrthum erblickt [1]), verwirft er die beschränkten Weisen des Seins, welche ohne inadäquate Vorstellung nicht gedacht werden können und mithin auch die naturirte Natur. Selbst die Attribute Gottes scheint er zu opfern bereit, wenn er, wie bemerkt wurde, sie nur als Weisen betrachtet, in welchen der Verstand die Substanz denkt. Genug nur die eine, untheilbare Substanz Gottes scheint ihm übrig zu bleiben; sie ist das einzig Seiende, das einzig Wahre; es giebt kein anderes Sein als das Sein Gottes [2]); alles andere stellt sich nur in Weisen des Denkens uns dar, welche mehr oder weniger mit Schein behaftet sind. Aber dieses Opfer aller übrigen Dinge läßt sich doch nicht völlig vollziehn. Wäre nur Gott, so würden wir ihm alles, auch den Schein der inadäquaten Begriffe zuschreiben müssen; er würde das Subject sein, welchem der Irrthum zufiele. Hierin liegt die Nöthigung den Dingen der Welt einen Überrest des selbständigen Seins zu fristen, damit Schein und Irrthum auf sie abgewälzt werden können. Hierin liegen denn auch die Verwicklungen der Gedanken, welche das System des Spinoza nicht als einen reinen Akosmismus erscheinen lassen.

Zunächst ist es schon etwas Unerwartetes, daß Spinoza die Attribute Gottes von der Substanz mehr ablöst,

1) Eth. II pr. 35. Falsitas consistit in cognitionis privatione, quam ideae inadaequatae sive mutilatae et confusae involvunt.

2) Ep. 40 p. 522 sq. Affirmo, non nisi unicum posse ens esse. — — Nihil extra deum, sed solus deus est, qui necessariam involvit existentiam.

als es der Begriff der einfachen Substanz gestattet. Es bezeichnet ein Schwanken in seiner Denkweise, daß er auf der einen Seite erklärt, die Attribute Gottes wären nur für den Verstand vorhanden, also nicht für Gott, welchem kein Verstand zukommt, auf der andern Seite dagegen ohne Bedenken von der denkenden und der ausgedehnten Substanz redet. Die Unterscheidung dieser beiden Attribute zeigt aber auch deutlich, daß er den Bestrebungen seiner Zeit sich zuwendet, welche den von der Erfahrung dargebotenen Gegensatz zwischen Körper und Geist zur Erklärung der Erscheinungen verwenden wollte. Aus dem Gebiete des Absoluten und Vollkommenen treten wir nun durch sie unstreitig heraus; denn an dem Denken haftet die Bestimmung und Verneinung, daß es nicht Ausdehnung, an der Ausdehnung die Verneinung, daß sie nicht Denken ist; aber dadurch läßt sich Spinoza nicht stören, nicht einmal daß die Ausdehnung vernunftlos ist, macht ihm Bedenken; er bestärkt sich in seinem Wege durch die Betrachtung, daß wir Denken und Ausdehnung als unendlich, also als jede Beschränkung und Verneinung ausschließend zu denken hätten. Dadurch wendet er sich einer Auffassung des Unendlichen zu, welche es näher an die weltlichen Dinge heranzieht; durch das Absolutunendliche werden denn doch relativunendliche Attribute gesetzt, welche nur deswegen unendlich sind, weil sie alles umfassen, was ihrer Art angehört. Der Begriff des Unendlichen soll aber noch eine andere Abänderung erfahren, welche uns noch einen Schritt den weltlichen Dingen näher führt. Spinoza kennt einen unendlichen Verstand und ein unendliches Individuum der Körperwelt und in der Zusammenfassung beider sieht

er die unendliche Reihe der beschränkten Weisen des Seins, welche er die naturirte Natur nennt. Sie anzunehmen wird er gedrungen, weil ihn der Gedanke nicht verläßt, daß Gott als wirkende Ursache zu denken sei und daß aus dieser unendlichen Ursache auch unendliche Wirkungen in unendlichen Weisen fließen müssen, weil er auch eben so wenig sich verleugnen kann, daß unsere Erkenntniß Gottes durch die Erkenntniß seiner Wirkungen in der Welt nur wachsen könne. Hierin steht Spinoza den Vorstellungsweisen nicht sehr fern, welche eine Schöpfung oder Emanation Gottes annehmen; nur sucht er sich allen unbequemen Folgerungen aus diesen Vorstellungsweisen dadurch zu entziehen, daß er die Hervorbringungen der wirkenden Ursache als ewig und unendlich setzt. Hierin drückt sich die Neigung aus die Hervorbringungen Gottes wieder in sein ewiges und einfaches Wesen zurückzunehmen; aber die Nothwendigkeit die endlichen Weisen des Seins, welche die Erfahrung zeigt, zu erklären läßt dieser Neigung keinen freien Lauf, vielmehr wird Spinoza dadurch gedrungen eine neue Weise der Unendlichkeit zu ersinnen, die Unendlichkeit der naturirten Natur, welche die Theilbarkeit nicht ausschließt, welche nur deswegen unendlich heißt, weil sie unendliche oder unzählbare Theile umfaßt. Wir gelangen hierdurch zu den unendlichen Weisen des Denkens und der Ausdehnung, welche besondere Dinge der Welt und die wahren Bestandtheile oder Grundlagen der Erscheinung abgeben sollen. Zur Erklärung des Weltlichen sind sie nöthig; es muß ihnen auch eine gewisse Wahrheit gewonnen werden. Spinoza findet, daß wir sie unter der Weise der Ewigkeit denken können, weil sie ihr Wesen in

Gott haben, weil eine Idee von einer jeden derselben in dem Verstande Gottes liegt. Hierauf beruht seine Lehre von der Unsterblichkeit unseres Geistes; hierdurch scheint er aus dem Akosmismus herauszukommen; denn eine gewisse Wahrheit wird dadurch den einzelnen Dingen und ihrer Gesammtheit zugeschrieben. Aber freilich alles dies beruht auf durchaus fraglichen Annahmen, auf der Lehre von dem unendlichen Verstande Gottes, welcher in der letzten Entscheidung wieder geleugnet wird, auf der Voraussetzung von Theilen, aus welchen das Ganze sich zusammensetzte. Man kann daher in diesen Lehren Spinoza's nur einen gescheiterten Versuch sehen aus den Grundsätzen des Systems herauszukommen, um auch der Erfahrung und den weltlichen Dingen eine bedingte Wahrheit zu gewinnen, welche die unbedingte Wahrheit Gottes ihnen nicht gestatten wollte.

Nach der Anlage seines Systems mußte dieser Versuch scheitern; aber für die Denkweise Spinoza's ist er doch von großer Bedeutung. Wärend sein philosophisches System in Gott sich versenkte, hafteten seine Gedanken, die er als Mensch hegte, doch an der Wahrheit der Welt fest. Daß er in seinem philosophischen System diesen menschlichen Gedanken keine stärkere Folge zu geben wußte, davon trägt die Richtung, welche zu seiner Zeit die Philosophie eingeschlagen hatte, den größten Theil der Schuld. Sie legte auf das Natürliche fast alles Gewicht und hatte angefangen es zum Maßstabe des Sittlichen zu machen. Von diesem Gedanken ist Spinoza gefangen. Daher legt er auf die Nothwendigkeit der Natur den stärksten Nachdruck und läßt jede Weise des endlichen

Seins durch die äußere Verkettung der Ursachen durchweg bestimmt sein. Zwar nicht ganz entgeht ihm, daß in der allgemeinen Verkettung der Ursachen ein jedes Ding nicht allein Wirkung, sondern auch Ursache, nicht allein bestimmt durch anderes, sondern auch sich selbst und anderes bestimmend ist, ja er erblickt hierin auch das Mittel dem menschlichen Geist die Freiheit in seinen adäquaten Gedanken zu retten; aber die Wendung, welche er hierdurch seiner Lehre zu Gunsten der sittlichen Vorschriften zu geben sucht, wird doch nicht darüber täuschen können, daß sie den Mangel an wahrhaft ethischem Gehalt in seiner Lehre nicht ersetzen kann. Denn wo wir frei werden sollen von den Beschränkungen äußerer Ursachen, da lernen wir nur unsere Abhängigkeit nicht allein von Gott, sondern auch vom Verstande Gottes, d. h. von der naturirten Natur, kennen, in welcher wir von Ewigkeit her, ohne Leben und Entwicklung eine bestimmte Weise des Denkens sein sollen. Unsere Freiheit besteht nur in unserer Selbstbesinnung auf unsere Stelle, welche wir in der Ordnung der Dinge ein für allemal inne haben. Für eine Lehre, welche eine fortschreitende Entwicklung der Dinge nicht zuläßt, konnte die wahre Freiheit des vernünftigen Lebens nicht gerettet werden. Daher sehen wir, wie Spinoza mit fast fanatischem Eifer und gewiß nicht frei von der Leidenschaft, welche er bekämpft, alle Begriffe bestreitet, welche dem sittlichen Leben angehören, den Zweckbegriff, den Gegensatz zwischen Gutem und Bösem, die ideale Betrachtungsweise der Dinge, ja selbst die Ordnung der Welt. Das sittliche Leben ist ihm nur eine Forderung, in welcher wir einen idealen Maß-

stab an uns anlegen, welche wir aber unter der Übermacht der Natur nicht erfüllen können. Das ist seine Entsagung, seine Ergebung nicht in den Willen Gottes, sondern in die Gewalt der in und außer uns herrschenden Natur. Daher erklärt er unser Denken und unser Wollen aus der Vergleichung mit der Gestalt und den Bewegungen unseres Körpers, denen gleichend, welche die Heilung des Geistes von der Heilung des Körpers erwarten [1]. Deutlich genug liegt hierin vor, wie einseitig Spinoza die Erklärung der weltlichen Erscheinungen betreibt. Wie ein Körper den andern beschränkt, so auch ein Geist den andern; eine Gemeinschaft der Gedanken, der Güter des Lebens ist dabei nicht denkbar; selbst die sittliche Betrachtungsweise Spinoza's geht von dem selbstsüchtigen Bestreben nach Selbsterhaltung aus; wenn sie auf die adäquaten Begriffe des Verstandes die Freiheit des Geistes stützt, so gelangen wir doch im praktischen Leben nicht zur Eifersuchtlosigkeit und Neidlosigkeit im Besitze des Guten und selbst die nicht gerechtfertigte Annahme eines Gemeinschaftlichen unter den Körpern löst Spinoza's Sittenlehre von ihrer selbstsüchtigen Grundlage nicht los. Wärend im praktischen Leben der Streit um die äußern Güter fortbesteht und der Krieg aller gegen alle nur durch kluge Berechnung des gemeinschaftlichen Vortheils gemäßigt wird, sollen wir nur im theoretischen Leben, in der Erkenntniß und Liebe Gottes, über diesen Streit uns erhe-

1) Eth. V pr. 39. Qui corpus ad plurima aptum habet, is mentem habet, cujus maxima pars est aeterna. *Schol.* Qui corpus habet ad plurima aptum, mentem habet, quae in se sola considerata multum sui et dei et rerum sit conscia.

ben können. Freilich der theoretische Geist Spinoza's konnte bei diesem Mittel sich beruhigen, aber nur in seiner Lossagung vom praktischen Leben; es verkündet die dualistische Scheidung der Theorie von der Praxis, schlägt zur Vernichtung der Praxis aus und läßt die selbstsüchtigen Grundsätze nur in einer andern Form wieder hervortreten; denn der Weise, in der Gewißheit seiner Erkenntniß und seiner Liebe Gottes, wird nun nicht weiter um das Leben der Übrigen sich zu kümmern haben; das praktische Leben bleibt der Meinung und der Gewalt der allgemeinen Natur überlassen.

Man wird nun bemerken können, daß die Denkweise Spinoza's aus zwei Paaren entgegengesetzter Richtungen sich zusammensetzt, welche einander durchkreuzen, gegenseitig die Wage halten und es ermöglichen, daß ein scheinbarer Friede über das Ganze seiner Lehre sich verbreitet. Auf das Entschiedenste herscht in ihr die Richtung auf das Allgemeine, welche, von den rationalistischen Lehren der Cartesianischen Schule getragen, damit endet, auf eine Ursache, eine Substanz aller Dinge alle Aufgaben unseres verständigen Denkens zurückzuführen. Spinoza macht sie geltend, indem er die allgemeinen Begriffe der Arten und Gattungen verwirft, dem Nominalismus seiner Zeit huldigend und begierig mit Überspringung aller Mittelglieder alles Einzelne nur in die allgemeinste Wahrheit aufzulösen. Dabei darf man aber nicht übersehen, daß die entgegengesetzte Richtung auf das Besondere, welche die Cartesianische Schule in der Begünstigung der empirischen Naturforschung nährte, durch jene Richtung auf das Allgemeine nicht beseitigt ist. In ihr verlangt Spinoza, daß

wir die eine Ursache ihrer selbst und aller Dinge nicht abstract uns denken, sondern als Ursache der individuellen Dinge der Welt erkennen und in ihren Wirkungen erforschen sollen. In dieser Richtung werden uns nun individuelle Dinge, Theile des Unendlichen, untergeschoben, welche in ihren Selbsterhaltungen ein selbstsüchtiges Dasein fristen, unter der Bedingung freilich, daß sie doch alle nur die Gesammtheit darstellen und in ihrer ewigen Wahrheit enthalten können. Bei der Beachtung der weltlichen Dinge, welcher diese Richtung zuführt, sehen wir ein anderes Paar entgegengesetzter Betrachtungsweisen hervortreten. Die dualistische Ansicht der Zeit treibt den Spinoza auf der einen Seite das körperliche, auf der andern Seite das geistige Sein der Dinge geltend zu machen. Sie verhindert ihn aber nicht beide mit einander zu vergleichen, weil er ihre Vereinigung in Gottes unendlicher Substanz und mithin ihre durchgängige Übereinstimmung voraussetzt. Dadurch aber ergeben sich entgegengesetzte Denkweisen, weil in der Vergleichung einerseits vom Geistigen, andererseits vom Körperlichen ausgegangen wird. Das letztere führt dazu jedes weltliche Ding als beschränkt durch andere Dinge und in seiner Bestimmtheit durch Verneinung gesetzt zu denken. Dadurch wird die Richtung auf das Besondere stark unterstützt. Aber von der andern Seite macht sich auch geltend, daß in der körperlichen Natur gar nichts Individuelles in strengem Sinn sich nachweisen läßt, daß vielmehr die räumliche Ausdehnung, wie sie vom Verstande gefaßt wird, nur eine ununterscheidbare Einheit darbietet, und so lenkt der Gedanke sich wieder der allgemeinen Einheit zu.

hunderts der Spinozismus für Atheismus gehalten wurde. Schon Cuffeler vertheidigt ihn gegen diesen Vorwurf, welchen er glaubt daraus erklären zu müssen, daß Spinoza durch seine harten Ausdrücke, welche die Dinge der Welt nur als Modificationen oder Affectionen Gottes bezeichnen, den Schein erregt habe, als verwechsle er Gott mit der Natur [1]). Es ist dies unstreitig eine grobe Misdeutung der Lehre, welche den Unterschied zwischen der naturirenden und der naturirten Natur übersieht. Aber der Richtung seiner Zeit lag diese Misdeutung so nahe, daß man keinem Einzelnen, sondern nur der Auffassungsweise der Zeit die Schuld geben kann. In ihr lag es, daß alle die Gedanken Spinoza's, welche der Betrachtung der Natur, des besondern Daseins der Dinge, der nothwendigen Verkettung der Ursachen und der Wirkungen sich zuwandten, aufgefaßt von der Seite des körperlichen Daseins mit Beseitigung der sittlichen Unterschiede, eine bei weitem stärkere Beachtung fanden, als die entgegengesetzten Richtungen in seiner Lehre, welche der theologischen Idee, dem Ewigen in den weltlichen Dingen, dem geistigen und sittlichen Leben zuführten. Seine Denkweise beruht auf dem härtesten Gegensatz zwischen dem Aufschwunge

---

1) Spec. art. rat. 2, 14 p. 112 sqq. Hinc multi hunc virum accusarunt atheismi, quasi naturam cum deo confunderet. Cuffeler hat hier nicht unbedeutende Unterscheidungen, die jedoch zu keinem entscheidenden Ende führen. Er will uns und den weltlichen Dingen ein selbständiges Bestehn bewahren. Sehr richtig bemerkt er, daß die harten Ausdrücke des Spinoza daraus fließen, daß er von der Ursach zur Wirkung fortschreitet, wärend er durch das Ausgehn von der Wirkung die Schwierigkeiten zu beseitigen sucht, aber er übersieht, daß dadurch das System den rationalistischen Charakter verlieren würde.

zu einer idealen Forderung und der entmuthigenden Betrachtung der Wirklichkeit. Wenn er seinem theoretischen Streben folgt, so mahlt er sich einen Weisen aus, welcher in dem Bewußtsein Gottes lebt, in dem Gedanken der Verbindung unseres Geistes mit der ewig wirkenden Ursache, ja er hält diesen Gedanken unserer Verbindung mit Gott als Voraussetzung der Wissenschaft fest. Wenn er unser praktisches Leben und die Wirklichkeit bedenkt, in welcher wir der Verkettung der bedingten Ursachen uns anschließen müssen, so sinkt sein Geist zur Entsagung herab; wir erscheinen ihm nur als ein Endliches, welches kein Verhältniß zum Unendlichen hat, unser Sein ist nichtig und was wir unser nennen, nur Schein. Jener idealen Forderung sucht er nur in seinen wissenschaftlichen Forschungen Folge zu geben; aber alles Ausführbare liegt ihm nur im Gebiete des Endlichen, der nothwendigen gegenseitigen Beschränkungen der weltlichen Dinge; indem er sich ihm zuwendet, findet er sich in den Bestrebungen seiner Zeit verwickelt, erklärt das Geistige aus körperlichen Bewegungen und seine Lehren unterscheiden sich alsdann in nichts Wesentlichem von den physischen Erklärungen eines Descartes oder den ethischen Lehren eines Hobbes. Man wird sich daher auch nicht wundern können, daß die Lehre Spinoza's auf die nächste Folgezeit nur zur Beförderung des Naturalismus gewirkt hat. Was er von der Nothwendigkeit des allgemeinen Naturgesetzes, welches alles beherscht, was er von der Zurückführung des geistigen Lebens auf die Zustände des Körpers, von der Nichtigkeit des Zweckbegriffs und des Unterschiedes zwischen gut und böse gelehrt, das hat in der nächstfol=

genden Zeit Nachklang gefunden. Erst eine spätere Zeit dagegen hat die idealen Forderungen würdigen können, welche auf der andern Seite seiner Lehre standen. Wenn man nach der geschichtlichen Abstammung dieser Seite seines Systems fragt, so wird man bemerken müssen, daß sie an Formen der Lehre sich anschloß, welche dem vorhergehenden Abschnitte der neuern Philosophie angehörten und gegenwärtig schon im Verschwinden waren. Denn in jenem Abschnitte hatte der Gegensatz zwischen der naturirenden und der naturirten Natur in der platonisirenden und theosophischen Schule sich geltend gemacht. Man wird es daher auch dem Entwicklungsgange der neuern Philosophie entsprechend finden, daß dieser Nachklang einer absterbenden Lehrweise in dem Systeme Spinoza's keinen bedeutenden Erfolg hatte; um so weniger konnte er dies, je deutlicher vorliegt, daß die lebendige Kraft dieses Gegensatzes bei Spinoza viel schwächer ist, als bei den Theosophen. Er gebraucht ihn nur um beide Glieder desselben streng aus einander zu halten. Hierdurch wird zwar erreicht, was die Vorgänger Spinoza's nicht genug geachtet hatten, daß die Ewigkeit und Unendlichkeit Gottes auch in seinen Wirkungen bewahrt bleibt; aber es geht auch das lebendige Eingreifen Gottes in die Entwicklungen der Welt verloren. Man wird dies in Übereinstimmung finden mit dem Gange, welchen die Theologie zur Zeit Spinoza's eingeschlagen hatte; denn mehr und mehr hatte sich in ihr die Richtung festgesetzt, welche den Gedanken Gottes nur in seinen allgemeinen Eigenschaften und als ewigen Grund der Natur

festzuhalten strebt, dagegen sein Leben im Geiste und in der Geschichte vernachlässigt.

Viertes Kapitel.

Folgen der Cartesianischen Philosophie in Frankreich.

Inzwischen hatte sich doch in Frankreich noch eine lebendigere Entwicklung der theologischen Untersuchung erhalten, in welcher auch die Cartesianische Schule ihre Rolle spielen sollte. Kaum hatte sich im protestantischen Holland der Occasionalismus ausgebildet, als er auch in Frankreich sich geltend machte. Es geschah dies mitten unter den Bewegungen, welche in diesem Lande die Wiederherstellung des Katholicismus in ihrer fortschreitenden Macht hervorrief, und es ist nicht zu verkennen, daß dieser Umstand auch Einfluß auf die spätere Gestalt des Cartesianismus ausgeübt hat. Eine Philosophie, wie die Cartesianische, welche in ihrer rationalistischen Richtung der Erforschung der übersinnlichen Gründe sich hingab, konnte der Berührung mit dem religiösen Glauben sich nicht entziehn. Auch hatte schon auf Descartes die religiöse Stimmung der Zeit einigen Einfluß gehabt, doch nur einen oberflächlichen, weil seine Philosophie das Übersinnliche nur als einen mystischen Hintergrund für die sinnlichen Erscheinungen behandelte und zu ihrer Hauptaufgabe die Erklärung der Natur sich gesetzt hatte. In vornehmer und gleichgültiger Haltung gegen die tiefern Glaubenswahrheiten konnte er sich ohne Partei zu nehmen

zwischen Jesuiten und Jansenisten stellen und unter beiden seine Schüler suchen. Aber es war vorauszusehn, daß diese Stellung aufgegeben werden mußte, sobald man die Folgerungen des philosophischen Rationalismus weiter trieb. Wir finden daher auch die Cartesianische Philosophie bald mitten unter den religiösen Bewegungen. Daß in ihnen auch philosophische Gedanken eine treibende Kraft hatten, zeigen die Lehren der Männer, welche in ihnen auftraten.

1. Blaise Pascal.

Unter allen den Jansenistischen Gegnern der Jesuiten, obgleich unter ihnen sehr ausgezeichnete Männer waren, zieht doch nur Blaise Pascal auch noch gegenwärtig eine allgemeine Aufmerksamkeit auf sich, weil er allein das Talent besaß den Streitigkeiten des Augenblicks ein dauerndes Interesse abzugewinnen. Geboren zu Clermont 1623 zeichnete er sich in früher Jugend durch geistige Gaben aus. Dem parlementarischen Adel angehörig, war er durch seinen Vater in die Amtsgeschäfte gezogen worden; seine ausgezeichneten Talente aber riefen in ihm mathematische und physicalische Forschungen wach, in welchen er die glücklichsten Entdeckungen machte. Einen noch höhern, religiösen Schwung nahm seine reizbare Seele, als seine Familie mit den Jansenisten, den Anhängern des Port-Royal, in Verbindung gekommen war. Zu Zeiten wurde er hierdurch von allen weltlichen Geschäften und Bestrebungen abgezogen. Krankheit des Körpers, welche ihn von Jugend an heimsuchte, ihn früh reif machte, wiederholt mit heftigen Schmerzen quälte, so daß er nur wenige Jahre seines Lebens einer ungestörten Thätigkeit

sich erfreun konnte, steigerte alle seine Empfindungen. Gemeinsam mit seinen Schwestern sehen wir ihn bald in der engsten Verbindung mit Port-Royal, ohne daß er doch die Selbständigkeit seines Geistes dem klösterlichen Zwange hätte aufopfern mögen. Als Anton Arnaud, der Dogmatiker der Jansenisten, seinen Gegnern unterliegen sollte, wurde Pascal dazu ersehen den äußerlich entschiedenen Sieg der Jesuiten zu einem geistigen Triumph seiner Partei zu wenden. Seine Provincialbriefe, mit Beihülfe seiner kirchlich gelehrtern Freunde geschrieben, sind eine der glänzenden Proben der Polemik, welche mehrmals in unserer neuern Literatur eine neue Epoche des Stils angebrochen haben. In ihnen glänzt die Überlegenheit des Witzes und einer ebenso einfachen als geistreichen, auf das Wesen der Sache vordringenden Untersuchungsweise siegreich über das Formelwesen der Schule und über die mechanische Behandlung veralteter Streitfragen. Sie unterwerfen die Fragen der Theologie dem Urtheilsspruche der allgemeinen Meinung. Sie lassen keinen Zweifel darüber zurück, daß diese Fragen nicht allein den Theologen zufallen, sondern von der ganzen Gemeinschaft der Kirche entschieden werden müssen. Der unabhängige Geist, welcher sich hierin verkündete, trieb nun auch Pascal zu viel allgemeinern Forschungen an. In seinem frommen, ja ascetischen Sinn, welcher die Leiden des Leibes suchte, um sich der ewigen Güter zu versichern, noch viel weniger das Marterthum scheute, hatte doch Pascal nicht den wissenschaftlichen Bestrebungen der neuern Zeit entsagt; vor ihnen und überhaupt vor der Vernunft wollte er seine Anhänglichkeit an die christliche Religion rechtferti-

gen [1]. Zu diesem Zwecke hatte er sehr umfassende Untersuchungen angestellt und im Entwurf vieles niedergeschrieben, was auf eine philosophische und historische Apologie des Christenthums abzweckte. Mit dieser Arbeit ist er nicht fertig geworden. Die letzten Jahre seines Lebens wurden ihm meistentheils durch einen neuen Krankheitsanfall geraubt, durch die erneuerten Verfolgungen gegen die Jansenisten und besonders durch den Schmerz darüber getrübt, daß er selbst die Eifrigsten seiner Partei zu einem zweideutigen Frieden greifen sah, wärend er zum standhaften Ausharren unter der Verfolgung ermahnte und die Zugeständnisse seiner alten Freunde verwerfen mußte. In seinem 39. Jahre starb er. Die Bruchstücke seiner Entwürfe sind von den Jansenisten nur mit mildernden Änderungen herausgegeben worden. Die Überlieferungen über sein Leben haben ihn zum Theil mit einem Heiligenschein umkleidet, welcher zwar nicht gegen seinen Wunderglauben und gegen die kränkliche Ascetik seiner Leiden, aber gegen die gesunden Blitze seines Geistes sehr merklich absticht.

---

1) Les provinciales II p. 168. (Amsterd. 1753). Les Jansenistes qui ne se brouillent ni avec la foi, ni avec la raison et qui se sauvent tout ensemble de la folie et de l'erreur Pensées II p. 348. Si on choque les principes de la raison, notre religion sera absurde et ridicule. Ib. p. 351. C'est le consentement de vous à vous-même et la voix constante de votre raison et non des autres qui vous doit faire coire. Ib. p. 387. Die Zweideutigkeit des Wortes Vernunft führt denn freilich auch zu anders lautenden Äußerungen, z. B. ib. p. 108; 352. Für die pensées gebrauche ich die einzig unverfälschte Ausgabe, Pensées fragments et lettres de Blaise Pascal publ. p. M. Prosper Faugère. Par. 1844. 2 Bde.

Da seine wissenschaftlichen Gedanken ohne Abschluß geblieben sind, lassen seine einzelnen Äußerungen manches dunkel. Um so mehr, je weniger er es zu einem gleichmäßigen Gebrauch der philosophischen Kunstausdrücke gebracht hat und je geneigter er zu greller Hervorhebung der Gegensätze ist. Doch liegt der allgemeine Gang seiner Gedanken und ihr Zusammenhang mit der Philosophie seiner Zeit ohne Zweideutigkeit vor uns. Pascal's Geist, in Mathematik und Physik genährt, hält an der Gewißheit fest, welche Sinn und Erfahrung über die Natur uns gewähren, welche der geometrische Beweis über mathematische Sätze giebt. Über diese Dinge will er von keiner Autorität sich leiten lassen [1]). Mit großer Offenheit bekennt er, daß die Mathematik nicht ohne Voraussetzungen ist; sie beruht auf Erklärungen von Worten, welche ursprüngliche, nicht weiter zu erklärende Worte voraussetzen; es stört ihn aber nicht, daß wir über Raum und Zeit und Bewegung, ja daß wir über das, was der Mensch ist, keine weitere Erklärung geben können; eine vollkommene Methode ist uns freilich unmöglich, sie würde in das Unendliche führen; aber das natürliche Licht hält unsere Methode aufrecht [2]). So wie Descartes vertraut er in solchen Dingen der unmittelbaren Anschauung unseres Geistes. Diese Überzeugung, im Fortschreiten der neuern Wissenschaft befestigt, schützt ihn gegen die Zweifel Montaigne's, welche einen großen Einfluß auf seine Bildung gehabt hatten. Seinen Stil hatte er an diesem

---

1) Pens. I p. 93.
2) Ib. I p. 94; 126 sqq.; 133; 137.

Meister gebildet; auf die ganze Denkweise desselben legte er einen hohen Werth und viele von dessen Gedanken hören wir ihn wiederholen [1]. Aber seine Zweifel gegen die Grundsätze der Wissenschaft theilte er nicht; an den Philosophen findet er nur zu tadeln, daß sie ihre Grundsätze zu einseitig, ohne Berücksichtigung entgegengesetzter Grundsätze anzuwenden pflegen [2]. Von den alten Philosophen berücksichtigt er fast allein den Epiktet. Seine Denkweise achtete er sehr hoch; er stellte sie der Denkweise Montaigne's entgegen und betrachtete beide als Musterbilder entgegengesetzter Richtungen, welche in der menschlichen Natur tief begründet wären und welche wir studiren müßten um den Menschen in seiner ganzen Natur kennen und die Einseitigkeiten in der menschlichen Denkweise vermeiden zu lernen [3]. Neben diesen beiden ältern Vorbildern hat aber auch Descartes seine Aufmerksamkeit gefesselt. In vielen Punkten schließt er sich ihm an. Obwohl er den Grundsatz, ich denke, also bin ich, bei Augustin wie bei Descartes findet, meint er doch, bei jenem stehe er nur wie ein Einfall, bei diesem habe er seine Fruchtbarkeit als Princip einer Metaphysik bewährt. Zwar bleibt ihm diese Metaphysik in vielen Punkten dem Zweifel unterworfen; aber ihre Macht verkennt er nicht [4] und ihre Hauptgrundsätze billigt er. Daß die Materie nicht denken könne, daß sie wesentlich vom denkenden Geiste

1) Siehe die Unterredung mit de Saci. Pens. I p. 348 sqq. Auch Charron wird von ihm berücksichtigt. S. Faugère I p. 221.

2) Ib. II p. 92.

3) S. die Unterredung mit de Saci.

4) Pens. I p. 167 sq.

verschieden sei, daß der immaterielle Gedanke das wahre Sein des Menschen ausmache, wir aber auch mit dem Automaten unseres Leibes behaftet sind, alles das findet keinen Widerspruch bei ihm [1]. Er stimmt ferner mit Descartes darin überein, daß Sinn und Verstand die Principien unseres Erkennens sind, daß der Sinn nur Wirkungen, der Verstand aber Ursachen erkenne und daß es auf die Erforschung dieser uns ankomme [2]. Zwar sind ihm die Beweise für das Sein Gottes, welche Descartes führen wollte, nicht vollkommen sicher; er meint, nur den Gläubigen würden sie überzeugen und für ihn gebe es unzählige gleich starke Beweise [3]; aber daß uns der Gedanke des Unendlichen beiwohne, welches wir im Großen, wie im Kleinen suchen müßten, daran zweifelt er doch nicht, legt vielmehr auf diesen Gedanken so viel Gewicht, wie Descartes, und betrachtet es auch als etwas Unbegreifliches, welches wir nur bewundern sollten [4]. Am entschiedensten stimmt er in seinen allgemeinen Ansichten von der Körperwelt mit Descartes überein. Sie ist ihm ein Automat, in welchem er alles auf Figur und Bewegung zurückführen will; Körper haben keine Empfindung, keine Kraft sich zu bewegen [5]. In der Erklärung der Natur im Einzelnen findet er freilich die Physik des Descartes zu kühn. Er bezweifelt die Hypothese der feinen Materie; Descartes wolle die Wissenschaft zu

1) Ib. I p. 167 sq.; II p. 73; 83; 173.
2) Ib. I p. 217; 224; II p. 47.
3) Ib. II p. 113 sq.; 157.
4) Ib. I p. 139; 146.
5) Ib. I p. 101 sq. Doch findet sich ein Zweifel dagegen, daß Thiere nur Automaten sind. Ib. I p. 223.

sehr ergründen; Pascal findet es lächerlich die Zusammensetzung der Weltmaschine im Einzelnen nachweisen zu wollen [1]. Bei diesen Zweifeln gegen die Richtigkeit der Cartesianischen Hypothesen tritt aber auch ein tieferer Grund der Abweichung zwischen diesen beiden Philosophen hervor. Wenn auch jene Hypothesen wahr sein sollten, so würde doch, meint Pascal, die ganze Naturphilosophie keine Stunde Arbeit verdienen [2]. Wir bemerken hieran, daß seine Betrachtungen über die Philosophie einen religiösen Zweck haben. Diesem Zwecke aber dienen seiner Meinung nach die physikalischen Untersuchungen des Descartes nicht. So wie Aristoteles dem Anaxagoras vorwarf, daß er Gott in seine Physik nur wie einen Maschinengott einführe, so warf Pascal dem Descartes vor, er hätte in seiner Physik Gott wohl entbehren können; er bediene sich desselben nur um die Welt in Bewegung zu setzen; nachher habe er nichts weiter mit Gott zu thun [3]. Pascal dagegen will mit Gott nicht so eilig sich abfinden. Hierauf beruht die Stellung, welche er zur Philosophie seiner Zeit einnimmt.

Wäre es ihm nur darum zu thun die Wissenschaft in der Erforschung der mathematischen und natürlichen Gesetze weiter und weiter auszubreiten, so würde er wohl im

---

1) Ib. I p. 235; 369.

2) Ib. I p. 181. Descartes. Il faut dire en gros: cela se fait par figure et mouvement; car cela est vrai. Mais de dire quels et composer la machine, cela est ridicule, car cela est inutile et incertain et pénible. Et quand cela serait vrai, nous n'estimons pas que toute la philosophie vaille une heure de peine.

3) Ib. I p. 369.

Allgemeinen die Bahn, welche Descartes gebrochen hatte, nicht verlassen haben. Denn in der weltlichen Wissenschaft ist er ganz der mathematischen Forschung ergeben und sieht in ihr das Muster aller Wissenschaft. Nur die geometrischen Beweise sind gut und was ihnen nicht gleichkommt, hat keine Sicherheit [1]). Was die Geometrie übersteigt, übersteigt uns [2]). In dieser Laufbahn der mathematischen Wissenschaft und ihrer Anwendung auf die Natur sieht er nun auch einen unendlichen Fortschritt sich eröffnen. Es ist eine der feinen Bemerkungen, welche bei ihm oft überraschen, daß die Vernunft von den Wirkungen der Natur durch den beständigen Fortschritt in ihrer Entwicklung sich unterscheidet. Er setzt sie dem Zweifel Montaigne's entgegen, ob unsere Vernunft etwas anderes sei als der Naturtrieb der Thiere. Die Bienen bauten ihre Zellen vor tausend Jahren nach demselben richtigen Maße, nach welchem sie noch heute sie bauen; aber die Erfindung der Wissenschaften schreitet beständig fort nicht allein im Einzelnen Menschen, sondern auch in der ganzen Menschheit. Eben deswegen will er in der Wissenschaft von der Autorität der Alten nichts wissen; wir sind die Alten, nicht sie, weil wir durch Erfindungen langer Jahre gereift sind. In diesem Fortschreiten unserer Vernunft sieht er den Beweis, daß wir für die Unendlichkeit bestimmt sind [3]). Aber eben unsere Bestimmung

1) Ib. p. 160; 170. Les géomètres seuls y arrivent et hors de leur science et de ce qui l'imite il n'y a point de véritables démonstrations.

2) Ib. p. 125. Ce qui passe la géométrie nous surpasse.

3) Ib. I p. 97 sq. N'est — ce pas là traiter indignement la

für die Unendlichkeit scheint ihm auch uns über die Wissenschaft hinauszuführen, weil wir doch immer nur Endliches begreifen können, wie weit wir auch fortschreiten mögen. Der Gedanke des Unendlichen ist in uns; wir müssen ihm trauen, an ihn glauben; die Mathematik führt uns beständig auf ihn zurück, in dem Gedanken an den unendlichen Raum, an seine unendliche Theilbarkeit, an die unendliche Reihe der Zahlen. Da wir es nicht begreifen können, werden wir durch dasselbe auf uns zurückgeführt. Wir finden uns nun zwischen dem Unendlichen und dem Nichts, zwischen dem Unendlichgroßen und dem Unendlichkleinen. Das ist die Wahrheit, welche uns die Geometrie entdecken läßt, welche wohl alle andern geometrische Wahrheiten übertrifft und weit über die Geometrie hinausführt [1]). Unsere Seele ist in den Körper geworfen, wo sie Zahl, Zeit, Ausmessungen des Raumes findet. Sie denkt darüber nach; sie nennt diese Dinge Natur, Nothwendigkeit und kann nur daran glauben. Aber das Endliche ist ein reines Nichts gegen das Unendliche. So auch unser Geist gegen Gott [2]). Das

---

raison de l'homme, et la mettre en parallèle avec l'instinct des animaux, puisqu'on en ôte la principale difference, qui consiste en ce que les effets du raisonnement augmentent sans cesse, au lieu que l'instinct demeure toujours dans un état egal? — — Il n'en est pas de même de l'homme, qui n'est produit que pour l'infinité.

1) Ib. I p. 146 sqq.; II p. 65 sq.

2) Ib. II p. 163. Notre ame est jettée dans ce corps où elle trouve nombre, temps, dimension. Elle raisonne là — dessus et appelle cela nature, nécessité, elle ne peut croire autre chose. — — Le fini s'anéantit en présence de l'infini, et devient un pur néant. Ainsi notre esprit devant dieu.

Endliche hat kein Verhältniß zum Unendlichen; es vermehrt und vermindert dasselbe nicht. Alle endlichen Dinge sind im Vergleich mit dem Unendlichen gleich. Wir in der Mitte zwischen dem Unendlichgroßen und dem Unendlichkleinen können uns in ihr nicht erhalten; wir suchen das Unendlichgroße und das Unendlichkleine in der Erforschung der Dinge und können beide nicht finden. Was hilft es nun ein wenig mehr zu wissen, da selbst das größte Wissen noch immer das kleinste ist gegen das Unendliche? [1]). Unsere Erkenntniß der Natur ist daher nichts; keinen Theil der Welt können wir ohne das Ganze erkennen und das Ganze können wir nicht übersehn [2]). Da sollen wir unser Nichts erkennen lernen; die Mathematik führt uns dazu, indem sie uns das Unendliche bedenken läßt; das ist die gelehrte Unwissenheit, welche Pascal in einem ähnlichen Sinn wie der Cusaner lobt; durch Wissenschaft sollen wir unsere Unwissenheit gründlich kennen lernen [3]); nur schwach ist die Vernunft, welche nicht erkennt, daß vieles sie übersteigt; schon das Natürliche übersteigt sie, wie viel mehr das Übernatürliche [4]).

Daß hierin Übertreibungen liegen, können wir aus andern Äußerungen Pascal's selbst entnehmen; sie können als warnende Zeichen angesehn werden vor der unvorsich-

---

1) Ib. II p. 71. Ce milieu qui nous est échu en partage étant toujours distant des extrêmes, qu'importe que l'homme ait un peu plus d'intelligence des choses? — — N'est il pas toujours infiniment éloigné du tout? — — Dans la vue de ces infinis, tous les finis sont égaux.

2) Ib. p. 67; 72.

3) Ib. I p. 181; 216.

4) Ib. II p. 347.

tigen Übertragung mathematischer Begriffe auf die philosophische Untersuchung. Wie Descartes, so vermeidet auch Pascal die Verwechslung des Unendlichen und Unbestimmten nicht. Den Folgen seiner Übertreibungen entgeht er jedoch einigermaßen, indem er sich der Betrachtung des Menschen und des sittlichen Lebens zuwendet, die er beide, obwohl sie dem Endlichen angehören, nicht für völlig nichtig erklären konnte. Er gesteht die abstracten Wissenschaften, die Mathematik, für das Studium des Menschen aufgegeben zu haben. Die Moral geht ihm weit über die Erkenntniß der äußern Dinge [1]. Gegen sie scheint ihm die Cartesianische Physik keine Stunde Arbeit werth zu sein. In diesem Sinn unterscheidet er zwei Arten des Geistes, den Geist der Geometrie und den Geist der Feinheit; jener werde durch eine besondere Richtung der Aufmerksamkeit gewonnen und schreite alsdann in sichern Beweisen fort, sei aber grob; dieser wohne allen Menschen bei; nur werde er nicht genug gepflegt; er beruhe nicht auf Beweisen, sondern auf Empfindung [2]. In diesem Geiste der Feinheit findet er nun auch im endlichen Menschen das Unendliche. Der Mensch ist ein Paradoxon; er übersteigt unendlich den Menschen; er muß auf Gott hören [3]. Und nun zweifelt Pascal auch, ob die mathematische Unendlichkeit die rechte Unendlichkeit sein möchte [4];

---

1) Ib. I p. 198 sq. La science des choses extérieures ne me consolera pas de l'ignorance de la morale au temps d'affliction; mais la science des moeurs me consolera toujours de l'ignorance des sciences extérieures.

2) Ib. I p. 149 sq.

3) Ib. II p. 104.

4) Ib. I p. 201.

denn es ist ihm gewiß, daß wir unsern Gott nicht in der Natur zu suchen, daß wir ihn nicht als Urheber der geometrischen Wahrheiten und der Ordnung der Elemente zu denken haben; das ist der Gott der Heiden und der Epikureer, das ist der Deismus, der nicht viel besser als Atheismus; der Christengott dagegen ist der Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's, welcher sich des elenden Menschen erbarmt, ihn mit Trost und Liebe erfüllt [1]. Im Glauben an diesen Gott wird der Mensch über seine Nichtigkeit erhoben; er ist ein Theil des Ganzen, des Unendlichen; an ihm hat er Antheil, von ihm wird er geliebt; da ist alles eins, wie in der Dreieinigkeit [2]. Das höchste Gut, das wahrhaft Unendliche kann jeder ohne Theilung und ohne Neid besitzen [3]. Was unbegreiflich ist, ist doch wahr. Unser Geist ist schwach, wie dürfte er sich herausnehmen nach dem Maße seines Begreifens die unendliche Barmherzigkeit Gottes messen zu wollen. Gott kann sich uns mittheilen; seine Allmacht hat keine andere Grenzen als in dem, was seiner Allmacht widerspricht; er kann sich uns ganz mittheilen [4].

Wie wenig nun auch diese Gedanken zur Klarheit entwickelt sind, so beruht doch auf ihnen der Gegensatz, in welchem Pascals Gedanken sich gespalten finden, zwischen den wissenschaftlichen Grundsätzen der Mathematik und

1) Ib. II p. 116; 335.

2) Ib. II p. 379. Adhaerens deo mens spiritus est. On s'aime parcequ'on est membre de J. C. On aime J. C. parcequ'il est le corps, dont on est membre. Tout est un. L'un et l'autre, comme les trois personnes.

3) Ib. II p. 125.

4) Ib. II p. 149; 371.

der höhern Wahrheit, welche er dem Menschen und seinem sittlichen Leben zueignen möchte. Aus diesem Gegensatz entspringt sein Skepticismus. In ihm hat er das Meiste mit Montaigne gemein und man kann nicht sagen, daß er weit über sein Muster hinausgekommen wäre. Über die Philosophie sich lustig zu machen findet er wahrhaft philosophisch [1]). Auch die wahre Moral soll über die Moral sich belustigen [2]). Sein Skepticismus ist nur weniger praktisch und mehr mystisch als der Skepticismus Montaigne's. Wenn er auch besser, als Montaigne die Vernunft von der Natur zu unterscheiden wußte, so möchte er doch auch der Vernunft nicht alles unterwerfen, damit das Mysteriöse in der Religion bleibe [3]). In dieser Richtung streitet er sogar gegen die Vernunft, wenn auch nur gegen die endliche Vernunft des Menschen. Sie kann von Gott nichts wissen, daß er ist ebenso wenig, als daß er nicht ist; aber wir müssen zwischen beiden Sätzen wählen; dazu treibt uns unser Wille, welcher über Gutes und Böses, über die Regel unseres Lebens und unsere Zukunft entscheiden muß; da müssen wir auch gegen die Vernunft entscheiden [4]). Hier wird nun freilich die Vernunft nur im engern Sinne, im Gegensatz der Erkenntnißkraft gegen den Willen, verstanden und ähnliche Zweideutigkeiten spielen überhaupt in seinen skeptischen Gedanken eine Rolle. Von der Cartesianischen Schule hat er gelernt einen großen Werth auf den Gegensatz zwischen

1) Ib. I p. 152.
2) Ib. I p. 151.
3) Ib. I p. 39; II p. 348.
4) Ib. II p. 165 sq.

Geist und Körper zu legen, mit ihr verwechselt er auch Geist und Vernunft, Körper und Sinn und der Gegensatz zwischen beiden dient ihm nun dazu beide in Streit unter einander zu setzen. Die Vernunft sollte uns ein Kennzeichen der Wahrheit abgeben; aber sie läßt sich vom Sinn leiten [1]. Sinn und Vernunft sollen uns unterrichten; beide aber sind nicht rein; sie täuschen sich gegenseitig [2]. Im reinen Denken kann der Mensch nicht ausharren; er bedarf der Leidenschaft [3]. Weil wir nicht allein Geist, sondern auch Körper sind, gewinnen wir unsere Überzeugung nicht allein durch den Beweis [4]. Zusammengesetzt aus beiden können wir das Einfache nicht erkennen; daher kommt es, daß die Philosophen von körperlichen Dingen reden, als wären sie geistig, und von geistigen Dingen, als wären sie körperlich. Weder Körper noch Geist in ihrer Reinheit, noch weniger aber die Verbindung beider können wir begreifen [5]. Zwar, wie schon bemerkt, mistraute Pascal nicht, wie Montaigne, den Grundsätzen der Wissenschaft, aber troz seiner Lehre von dem wesentlichen Unterschied zwischen Natur und Vernunft ist er geneigt alle unsere Wissenschaft auf Erfahrung und Instinct zurückzuführen [6]. Auch die Grundsätze der Mathematik, welche er sonst der Vernunft zuschrieb, sollen wir nur einem natürlichen Gefül verdanken, welchem er

1) Ib. I p. 224.
2) Ib. II p. 47.
2) Ib. I p. 105 sq.
4) Ib. II p. 174.
5) Ib. II p. 73 sq.
6) Ib. I p. 226.

nicht einmal völlige Gewißheit zuschreibt, weil ihm die übertriebenen Zweifel des Descartes nicht ohne Grund zu sein scheinen. So beruht ihm alle Gewißheit nur auf Glauben und Offenbarung [1]). Die Natur muß uns unterstützen, sonst kommen wir zu keiner Gewißheit. Daher möchte denn doch Pascal, fast wie Montaigne, mehr der Natur als der Vernunft vertrauen.

In diesem Vertrauen scheint es, als wollte er die Mitte zwischen Dogmatismus und Skepticismus halten. Unter dem Dogmatismus versteht er die Wissenschaft, welche den Beweisen folgt. Aber die Vernunft kann nicht alles beweisen; ihre Beweise würden sie in das Unendliche führen; sie muß zuletzt dem Glauben an die Grundsätze sich ergeben; unser Unvermögen zu beweisen ist für jeden Dogmatismus unüberwindlich. Von der andern Seite aber haben wir eine Idee der Wahrheit, welche der Skepticismus nicht beseitigen kann. Die Natur unterstützt das Unvermögen der Vernunft zu beweisen und verhindert uns bis zum Skepticismus vorzuschreiten. Die Natur widerlegt die Pyrrhonier, die Vernunft widerlegt die Dogmatiker [2]). Aber man wird sich nicht täuschen

---

1) Ib. II p. 100 sq. Les principales forces des pyrrhoniens — — sont que nous n'avons aucune certitude de la vérité de ces principes hors la foi et la révelation, sinon en ce que nous les sentous naturellement en nous. Or ce sentiment naturel n'est pas une preuve convaincante de leur vérité, puisque n'y ayant point de certitude hors la foi, si l'homme est créé par un Dieu bon etc. Ib. p. 108.

2) Ib. II p. 99. Nous avons une impuissance à prouver, invincible à tout le dogmatisme: Nous avous une idée de vérité, invincible à tout le pyrrhonisme. Ib. p. 103 sq. La na-

lassen durch diese unparteiische Stellung, welche Pascal behaupten möchte; sie ist nichts anderes als Skepticismus, welcher die Wagschale zwischen Bejahung und Verneinung in der Schwebe hält. Er wird gehegt zur Empfehlung des Glaubens, der allein zur Bejahung berechtigt sein soll. Pascal nährt das Mistrauen gegen die Vernunft um sich auf die Seite dessen zu schlagen, was er Natur, Empfindung oder auch Herz nennt. Viel schwächer, meint er, ist die Vernunft, als die Empfindung; die Vernunft überlegt lange, muß erst ihre Gründe sich vergegenwärtigen, und weil sie dies nicht immer vermag, kommt sie oft in Verwirrung; die Empfindung dagegen entscheidet im Augenblick und ist immer bereit zu entscheiden. Auf sie daher sollen wir unsern Glauben setzen [1]. Nicht die Vernunft, das Herz fühlt Gott; darin besteht der Glaube, daß Gott dem Herzen fühlbar ist [2].

Was Pascal unter Herz und natürlicher Empfindung versteht, ist hieraus wohl deutlich. Er stützt seinen Glauben auf eine unmittelbare Überzeugung. Dadurch geschieht

---

ture soutient la raison impuissante et l'empêche d'extravaguer jusqu'à ce point. — — La nature confond les pyrrhoniens, et la raison confond les dogmatiques.

1) Ib. II p. 176. La raison agit avec lenteur, et avec tant de vues sur tant de principes lesquel il faut qu'ils soient toujours présents, qu'à toute heure elle s'assoupit et s'égare, manque d'avoir tous ses principes présents. Le sentiment n'agit pas ainsi; il agit en un instant, et toujours est prêt à agir. Il faut donc mettre notre foi dans le sentiment; autrement elle sera toujours vacillante.

2) Ib. II p. 172. C'est le coeur qui sent Dieu, et non la raison. Voila ce que c'est que la foi, Dieu sensible au coeur, non à la raison.

es nun freilich, daß er sehr verschiedenartige Dinge als beglaubigt durch Herz und sinnliche Empfindung ansieht. Daß wir nicht träumen, soll unser Herz uns sagen; die mathematischen Grundsätze sollen unser Herz bewegen. Pascal hat kein Bedenken das Herz, in dieser weiten Bedeutung gefaßt, dem Instinct gleich zu setzen. Von ihm soll nun alle Gewißheit kommen; die Vernunft dagegen mag schweigen; wenn wir ihrer doch nie bedürften und alles nur durch Instinct und Empfindung einsähen[1]. Daß Pascal hier sehr verschiedenartige Weisen der Gewißheit in einander mischt, daß er bei dieser Erkenntniß der Grundsätze durch das Herz höchstens mit dem Gott der Heiden zu thun hat, einem Gott der Natur und der geometrischen Grundsätze, daß der Gott der Christen in ganz anderer Weise uns bekannt werde, scheint er nicht zu berücksichtigen, obwohl er sonst anerkennt, daß eine andere Art der Gewißheit in der Religion als in den Wissenschaften uns leiten müsse[2]. Man hätte wohl erwarten können, daß ein Mann, welcher, wie Pascal, die Vernunft von der Natur so gut zu unterscheiden wußte, welcher auch davon überzeugt war, daß Gott nicht zwinge, sen-

1) Ib. II p. 108 sq. Nous connaissons la vérité, non seulement par la raison, mais encore par le coeur; c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes. — — Nous savons que nous ne révons point. — — La connaissance des premiers principes, comme qu'il y a espace, tems, mouvement, nombres, est aussi ferme qu'aucune de celles que nos raisonnements nous donnent. Et c'est sur ces connaissances du coeur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie. — — Le coeur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace. — — Les principes se sentent.

2) Ib. II p. 5.

dern in sanfter Weise in allen Dingen nach ihrer Art wirksam sich erweise, daher auch den Glauben in den Geist durch Vernunftgründe, in das Herz durch die Gnade lege [1]), — daß ein solcher Mann auch eingesehn haben würde, daß die Vernunft nicht weniger betheiligt ist bei der Erkenntniß der Grundsätze als bei den Folgerungen, weil sie nur durch die fortschreitende Entwicklung der Vernunft erkannt werden, daß der Instinct auch die Fortschritte im Glauben nicht hervorbringen, und Gott in dem vernünftigen Menschen nur nach der Weise der Vernunft wirken kann. Seine Unterscheidungen sind unstreitig nur mangelhaft durchgeführt und gegen die Neigung seiner Zeit der Natur mehr als der Vernunft zu vertrauen hat er sich nicht genug sichern können.

Doch mag er sich der Natur auch nicht ganz hingeben. Seine Absicht ist doch wesentlich auf die Erkenntniß des Menschen gerichtet. In ihm findet er aber Natur und Vernunft in Streit mit einander und dies scheint ihm sogar auf ein Verderben der Natur durch sich selbst zu deuten [2]). In der Betrachtung des Menschen setzt er die Lehren Epiktet's und Montaigne's einander entgegen. Sie vertreten die beiden entgegengesetzten Meinungen der Philosophen. Der Stoiker erhebt die Würde des Menschen, der Skeptiker zeigt seine Niedrigkeit. Der erste beurtheilt ihn nach seiner Bestimmung; da ist er groß; der andere

---

1) Ib. II p. 178. La conduite de Dieu, qui dispose toutes choses avec douceur, est de mettre la religion dans l'esprit par les raisons et dans le coeur par la grâce.

2) Ib. II p. 389. La nature est corrompue par la nature même.

beurtheilt ihn nach der Wirklichkeit, in welcher die Menge der Menschen sich zeigt; da erscheint er niedrig und verabscheuungswürdig [1]. Beide begehen den Fehler, daß sie die Natur für gesund halten und den Menschen ohne Berücksichtigung seines Falles beurtheilen [2]. Diesen Fehler will Pascal vermeiden. Unter den Räthseln, in welchen wir leben, kann man sich nicht anders zurecht finden als durch die Annahme eines Geheimnisses, mit welchem unsere Vernunft sich nicht leicht in Einverständniß setzen kann. Dies ist das Geheimniß der Erbsünde. Es scheint uns unbegreiflich, daß die Sünde, an welcher wir keinen Theil gehabt haben, sich auf uns fortpflanze; es scheint der Gerechtigkeit zu widersprechen, daß wir verdammt werden sollen für ein Verbrechen, welches lange vor unserer Geburt verübt wurde. Und dennoch ohne dieses unbegreifliche Geheimniß würde uns der Mensch nur noch unbegreiflicher sein, als dies Geheimniß selbst [3].

Nichts anderes als das alte Problem der Theodicee regt sich in diesen zweifelhaften Gedanken. Daran daß der Mensch zum Höchsten bestimmt sei, zweifelt Pascal nicht. Gott, an welchen wir gegenwärtig nur glauben, sollen wir im Stande der Verherrlichung erkennen [4]. Er hat den Menschen gemacht zu diesem Zwecke und ihm

1) Ib. II p. 91 sq.

2) Ib. I p. 362 sqq.

3) Ib. II p. 105. Sans ce mystère le plus incompréhensible de tous nous sommes incompréhensibles à nous — mêmes. — — De sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère, que ce mystère n'est inconcevable à l'homme.

4) Ib. II p. 164.

alle Fähigkeiten dazu gegeben; das war sein erster Zustand und seine Größe, die nicht ohne Übertreibung geschildert wird, als wenn nemlich der Mensch auch sogleich die ganze Fülle Gottes erkannt hätte. So große Herrlichkeit jedoch hat er nicht ertragen können; er ist in Stolz verfallen, indem er sich Gott gleichstellen und seine Glückseligkeit in sich selbst finden wollte. Darüber hat Gott ihn sich selbst überlassen und die Geschöpfe, welche ihm unterworfen waren, haben sich gegen ihn empört. So ist er den Thieren gleichgeworden [1]. Das ist die Würde, aber auch die tiefe Erniedrigung des Menschen. Von Natur wohnt uns Liebe zu uns und Liebe zu Gott bei, jene nach ihrem Gegenstande endlich, diese unendlich. In der Sünde hat uns diese verlassen und daher jene ihre Grenze überschritten [2]. Da sind wir nun der Selbstsucht anheimgefallen, das ist das Verderben unseres Willens, gegen welches wir immer ankämpfen müssen; denn in uns selbst können wir unsere Glückseligkeit nicht finden; wir sind endlich und bedingt vom Äußern; unser Ich kann uns das höchste Gut nicht geben, welches weder im Äußern noch im Innern, sondern nur im allgemeinen Sein zu suchen ist [3]. So sind wir nun elend in der Selbstliebe, welche uns beherrscht. Es ist nicht in unserer Gewalt unser Herz zu regieren [4]. Wir müssen uns hassen, dieses unser Ich, welches von fleischlicher Begierde be-

1) Ib. II p. 153 sq.; vergl. die Unterredung mit de Saci ib. I p. 361 sq.
2) Ib. I p. 26.
3) Ib. I p. 228; II p. 93 sq.; 171.
4) Ib. I p. 216.

herscht wird [1]). Alles ist im Menschen verabscheuungswürdig und nur darin besteht seine Größe, daß er sein Elend erkennen kann [2]). Nur in der Zukunft ist unsere Größe, unser Zweck; wir leben nicht, sondern hoffen nur zu leben [3]). Es giebt nur zwei Arten der Menschen, Gerechte, welche sich für Sünder, und Sünder, welche sich für Gerechte halten [4]). Unsere Natur und damit die Natur überhaupt ist verdorben; wir sollen aber auch die Hoffnung nicht aufgeben mit Gottes Hülfe sie wiederherzustellen, damit unser und Gottes Zweck nicht vereitelt werde. Die Natur für unverdorben zu halten das ist die Maxime des Stolzes; sie für unwiederbringlich verloren zu halten, das ist die Maxime der Trägheit [5]).

Wir sehen Pascal hat seinen Blick auf den Menschen und das sittliche Leben gerichtet. Im Gemüthe des Menschen liegt, was uns Noth thut; seine Tiefen zu erforschen, dazu aber will die Cartesianische Methode und die Mathematik ihm keine Hülfe gewähren. Gott, unser Zweck, hat sich uns verborgen [6]). Da weiß er keinen andern Ausweg als auf die Stimme unseres Herzens, auf die Regungen des Guten in uns sich zu verlassen. Auch das Beispiel und das Ansehn heiliger Menschen soll uns belehren, in welchen die Offenbarungen Gottes sich erwiesen haben. Die Offenbarung ist über Natur und Ver-

1) Ib. I p. 228.

2) Ib. I p. 20; 82. C'est être grand de connaitre qu'on est misérable.

3) Ib. II p. 44.

4) Ib. I p. 222.

5) Ib. II p. 136.

6) Ib. II p. 5.

nunft, die heilige Schrift spricht zu unserm Herzen, nicht zu unserm Geiste; die Geschichte der Kirche ist die Geschichte der Wahrheit; in der Geschichte und in der Theologie müssen wir der Autorität vertrauen [1]. In der Betrachtung der Geschichte, der menschlichen Sitten und des menschlichen Herzens glaubt nun Pascal einen ganz andern Weg einschlagen zu müssen, als in den Untersuchungen der Natur. Er vertraut dem Zeugnisse der Kirche und ihres Hauptes, welche beide zusammengehören wie Einheit und Vielheit, wie Haupt und Glieder, deren Trennung nur Verwirrung oder Tyrannei herbeiführen würde; in ihrer Verbindung ist die Kirche untrüglich [2]. Wenn die Wahrheit der Kirche noch nicht völlig offenbar geworden ist, so beruht dies nur darauf, daß Gott seinen Gang in der Kirche, wie in seinen übrigen Werken, unter der Natur verborgen hat [3].

In diesem Wege, welchen Pascal eingeschlagen, geht er nun weiter und weiter. Er findet einen Gegensatz zwischen der weltlichen und der göttlichen Erkenntniß, jene komme vom Geiste in das Herz, diese vom Herzen in den Geist; denn die weltlichen Dinge muß man kennen um sie lieben, Gott muß man lieben um ihn kennen zu lernen. Diese Ordnung scheint ihm widernatürlich [4];

1) Ib. I p. 92 sq.; 324; 370.

2) Ib. I p. 36; 317 sq. Gegen die Untrüglichkeit des Pabstes, für die Gallicanische Freiheit und die Autorität des Concils über den Pabst. Ib. I p. 267; 317.

3) Ib. I p. 318.

4) Ib. I p. 155 sq. Contre la nature. Ordre surnaturel et tout contraire à l'ordre qui devait être naturel aux hommes dans les choses naturelles.

setz nicht beseitigt, sondern zur Vollziehung gebracht [1]). Natürliche und sittliche Gegensätze sollen uns auf den Weg der Gnade hinweisen [2]). Das ganze Unternehmen Pascal's ging auf eine Apologie des Christenthums; er mußte es vor der Vernunft rechtfertigen und dabei annehmen, daß noch ein gesunder Keim der Vernunft in uns übrig ist, welcher mit dem Christenthume stimmen kann. Wenn er nun seine Kennzeichen der wahren Religion aufstellt, so verlangt er von ihr vor allen Dingen, daß sie eine richtige Kenntniß des Menschen gebe nach seiner Größe und seiner Niedrigkeit [3]). Beide kennt auch die Vernunft; sie kennt das Unendliche, sie weiß, daß sie Gott gleichkommen soll; ihre Niedrigkeit lernt sie durch die Erfahrung kennen. Ohne göttliche Erleuchtung haben Epiktet und Montaigne diese beiden Seiten der menschlichen Natur zu würdigen gewußt. Das Christenthum soll nur beide vereinigen; indem es sie zusammenstellt, scheint es parador; es giebt aber doch nur dem einen Äußersten das Gegengewicht durch das andere um den Menschen weder eitel noch niederträchtig werden zu lassen [4]). So knüpft denn ohne Zweifel die wahre Religion an die Gründe der Vernunft an, welche sie in uns vorfindet und vereinigt nur die äußersten Ausschweifungen, in welche

1) Ib. I p. 231.
2) Ib. II p. 145.
3) Ib. II p. 141; 145.
4) Ib. II. p. 145. Le christianisme est étrange: il ordonne à l'homme de reconnaître qu'il est vil, et même abominable; et lui ordonne de vouloir être semblable à Dieu. Sans un tel contrepoids, cette élevation le rendrait horriblement vain ou cet abaissement le rendrait horriblement abject.

die Vernunft zu fallen geneigt ist, zu einem mittlern Ergebnisse. Sie fügt nun allerdings noch mehr hinzu; sie giebt auch die Gründe der Größe und der Niedrigkeit des Menschen an und die Heilmittel für unsere Gebrechen [1]. Aber beide zu finden strebt doch auch die Vernunft und wir sehen aus Pascal's Worten nicht, warum er der alten Lehre nicht folgt, daß auch diese Punkte die Vernunft an der Hand des Glaubens zu erkennen vermöge. Er scheint doch sonst der Ansicht geneigt, daß wir durch Glauben und Liebe zur Erkenntniß gelangen sollen [2].

Wenn er daher bei der Strenge seines Gegensatzes zwischen Vernunft und Glauben beharrt, so werden wir dies nur aus seiner Stellung zu der Denkweise seiner Zeit ableiten können. Hierbei nimmt nun unstreitig die Hauptstelle seine Ansicht von der Wissenschaft ein, welche annahm, daß jede Art der vernünftigen Erkenntniß nach der Methode der Mathematik gewonnen werden müßte. Dazu kommen noch einige andere Punkte. Pascal glaubte nicht mit den Cartesianern annehmen zu dürfen, daß die moralischen Wissenschaften einer solchen Methode sich fügen könnten, und das sittliche Leben galt ihm doch mehr als alles übrige. Da gesteht er im Gebete zu Gott, daß er nichts wisse über Gutes und Böses außer nur so viel, daß in allen Stücken er Gott folgen solle; sonst sind die Wege der Vorsehung uns verborgen [3]. Die Demuth ist

1) Ib. II p. 141; 152.

2) Ib. I p. 156.

3) Ib. I p. 76. Seigneur, je sais que je ne sais q'une chose c'est qu'il est bon de vous suivre, et qu'il est mauvais de vous offenser. Après cela, je ne sais lequel est le meilleur et le pire en toutes choses.

ihm der unterscheidende Kern der christlichen Moral [1]). Freilich bleibt er nun hierbei nicht stehn; seine Gedanken suchen sich doch etwas tiefer über den Inhalt des sittlichen Lebens zu unterrichten; aber die Ergebnisse, zu welchen er nun gelangt, sind sehr bedenklich und führen ihn nur wieder zum Zweifel. Der Mensch, sagt er, ist geboren für die Lust; dies empfindet er; eines weitern Beweises bedarf es nicht [2]). Unter der Lust, nach welcher wir trachten sollen, versteht er nun freilich nicht die fleischliche Lust, welche ihm den Menschen verabscheuungswerth macht; aber die geistige Lust, welche er empfielt, ist ihm nur deswegen vorzuziehn, weil sie größer ist als die fleischliche [3]). Da ist ihm nun überall die Liebe zur Lust, was uns leiten soll, und die Entsagung auf unser Ich ist nur eine Entsagung auf die kleinern gegenwärtigen Vergnügungen, damit wir der größern künftigen Güter theilhaftig werden. Der Gott der Christen tröstet uns durch die Aussicht auf die himmlischen Freuden [4]). Nicht durch die Vernunft soll er uns an sich ziehen; nicht im Bewußtsein unserer Pflicht, des vernünftigen Gesetzes, nicht in der Erkenntniß unseres Wesens sollen wir handeln, sondern die süßen Gefüle der Lust in der Gnade Gottes sollen die Führer unseres Herzens sein. Es ist begreiflich, daß dabei nur ein Schatten der Freiheit übrig bleibt. Sehen wir, wie

---

1) Ib. II p. 350; 365.

2) Ib. I p. 110. L'homme est né pour le plaisir; il le sent, il n'en faut point d'autre preuve.

3) Ib. I p. 47. On ne quitte les plaisirs que pour d'autres plus grands.

4) Ib. II p. 116 sq.

er die Wirkungen der Gnade in uns beschreibt. Gott verwandelt das menschliche Herz durch eine himmlische Süßigkeit, welche er in ihm verbreitet; sie übersteigt das Wohlgefallen des Fleisches und flößt Ekel ein gegen die Annehmlichkeiten der Sünde, welche uns vom ewigen Gut trennen. Unser Wille würde sich widersetzen können; diese Freiheit bleibt ihm immer; sie ist noch verstärkt worden durch die Macht, welche die fleischlichen Lüste in uns gewonnen haben; wenn er sich nicht wiedersetzt, so ist das unser Verdienst. Aber wenn der Mensch seine größte Freude in Gott findet, welche ihn in einer ganz freien Bewegung der Liebe bezaubert, so daß es ihm eine Qual und Marter sein würde sich von ihr loszusagen, so würde er wohl noch sich losreißen können, wenn er wollte; doch wie sollte er es wollen, da der Wille sich immer nur dem zuwendet, was ihm am meisten gefällt? Nichts kann ihm dann mehr gefallen als das ewige Gut, welches alle Güter in sich umfaßt. So schaltet Gott über den freien Willen des Menschen, ohne ihn zu nöthigen und der Wille wendet sich eben so frei als unausbleiblich Gott zu, wenn dieser ihn durch die Süßigkeit seiner wirksamen Eingebungen an sich ziehen will. So sollen wir frei lieben, was wir nothwendig lieben müssen [1]. Also nicht

1) Ib. I p. 69 sq.; les provinc. XVIII p. 401 sqq. Trouvant la plus grande joie dans ce Dieu, qui le charme, il s'y porte infailliblement de lui-même par un mouvement tout libre, tout volontaire, tout amoureux, de sorte que ce lui serait une peine et un supplice de s'en séparer. — — La volonté ne se porte jamais qu'à ce qui lui plait le plus et — rien ne lui plait tant alors que ce bien unique, qui comprend en soi tous les autres biens.

der Gedanke des Zwecks oder der Pflicht soll uns leiten, sondern die Empfindung der Lust, welche uns Gott einflößt. Wie könnte es anders sein, da wir keine Erkenntniß, kein anderes Bewußtsein von unserm Zweck als durch Empfindung haben sollen.

Wer weiß, in wie gefärliche Irrthümer die Lehre gestürzt hat, daß alle Beweggründe für unsern Willen von der Lust hergenommen werden müßten, der wird diese Moral Pascal's nicht für unbedenklich halten. Wie konnte dieser religiöse Geist der Entwicklung der selbstsüchtigen Grundsätze vorarbeiten, welche im folgenden Jahrhundert zur Geltung kommen sollten? Es ist nur sein übertriebenes Mistrauen gegen die Allgemeinheiten der Vernunft, welches ihn zu den persönlichen Beweggründen treibt. In diesem Mistrauen schont er auch das nicht, worin er den Charakter des vernünftigen im Gegensatz gegen das thierische Leben gefunden hatte. Die fortschreitende Entwicklung neuer Erfindungen, durch welche die Vernunft sich auszeichnet, ist ihm verdächtig; denn der Glaube soll unveränderlich sein und verwirft alle Neuerungen [1]. Wenn wir fragen, was ihn hierzu trieb, so finden wir nur zwei Gründe in seinen Schriften angedeutet. Der eine beruht auf seiner beschränkten Ansicht von der Wissenschaft, die ihm nur in mathematischer und physischer Forschung ein sicheres Feld des Fortschreitens zu bieten, aber unfähig zu sein schien tiefer und tiefer das geistige und sittliche Leben zu erforschen. Der andere beruht auf seiner Ansicht von der Weise, wie das religiöse Leben sich

1) Pensées I p. 94 sq.

gründet und ausbreitet. Da ist es nur ein Gefül der Lust, welches uns belebt, ein Instinct, welcher uns leitet; nicht Überlegungen der langsam forschenden Vernunft, sondern augenblicklich wirkende Empfindungen sollen uns mit unwiderstehlicher Gewalt ergreifen und zu Gott ziehen. Pascal weiß kaum die Gefüle des Herzens von den sinnlichen Empfindungen und Trieben zu unterscheiden. In der Betrachtung des Religiösen schließt er sich nahe an die naturalistische Ansicht an, welche wir bei Herbert gefunden haben; mit ihm breitet er den Instinct auch über die Erkenntniß der wissenschaftlichen Grundsätze aus. Das Moralische vermischt sich ihm mit dem Natürlichen. Dies ist der Zug seiner Zeit. So weit er die Vernunft von der Natur zu unterscheiden wußte, konnte er ihr nur untergeordnete Geschäfte zutrauen; von der Natur mußte er das Höhere erwarten, welches er nicht aufgeben konnte. Da ist ihm denn unser Herz nur ein Instinct, die Gnadenwirkungen sind ihm Empfindungen der Lust und mit Nothwendigkeit ergreifen sie unsern Willen. Gott offenbart sich ihm weniger in der Vernunft, als in der Natur.

Außer Pascal gab es noch andere Skeptiker derselben Zeit, von welchen besonders la Mothe le Vayer und Huet, der gelehrte Bischof von Avranches, die Aufmerksamkeit der Gelehrten auf sich gezogen haben. Aber le Vayer's skeptische Gründe sind nur ein Probestück der Gelehrsamkeit, welche aus den alten Skeptikern gezogen werden konnte ohne die lebendige Bewegung der Zeit zu theilen, und wenn auch Huet mehr auf eine Kritik der Cartesianischen Philosophie einging, so berührte er doch in ihr wenig mehr als die Oberfläche und gebrauchte

seine Zweifel zur Stütze des Glaubens auch nur in althergebrachter Weise. Was wir bei einem Skeptiker suchen müssen, wenn er in der Geschichte der Philosophie unsere Aufmerksamkeit fesseln soll, daß er die Beweggründe des Zweifels, welche in dem Standpunkte der herschenden Philosophie liegen, uns bloß lege, das finden wir in dieser Zeit bei niemanden mehr als bei Pascal. Der Zusammenhang seiner Zweifel mit der Cartesianischen Philosophie ist nicht zu verkennen. Descartes hatte von seiner Philosophie die theologischen Gedanken so fern als möglich zu halten gesucht. Unter den Kämpfen, welche sich nun doch wieder in der Kirche erhoben, war eine solche halbe Neutralität der Philosophie nicht zu behaupten. Descartes hatte die sittlichen Fragen vermieden, ja das Sittliche nach Analogie des Natürlichen behandelt; wir haben gesehn, daß Geulincx und Spinoza eben diesen Theil der Philosophie hervorzuziehn sich gedrungen sahen. Ihre Lösungen der moralischen Fragen konnten religiöse Gemüther nicht befriedigen; wenn auch Pascal im Fall gewesen wäre sie zu kennen, er würde sich ihnen doch nicht haben anschließen können. Aber er empfand mit ihnen den Zug zum Unendlichen und Göttlichen, welchen der Rationalismus ihrer Schule mächtig angeregt hatte, und mit dem sittlichen war ihm das religiöse Leben unzertrennlich verbunden; er empfand auch mit den Cartesianern den Zug, welcher die Erfindungen der Mathematik und der Physik zu immer neuen Fortschritten trieb; nur wie dem Descartes, so scheinen auch ihm diese Dinge dem sittlichen Leben und der Religion durchaus fremd. Da spaltete sich ihm das höhere Leben in zwei große

Hälften, in das Leben der Vernunft und des Herzens. In diesem Dualismus ist sein Skepticismus gegründet; er geht aus der Überzeugung hervor, daß die Entwicklungen der Wissenschaft, welche Descartes in Gang gebracht hatte, doch in nichts Wesentlichem die Bedürfnisse unseres Geistes befriedigen können. Daß die wissenschaftliche Vernunft auch in das sittliche und religiöse Leben eindringen könne, dazu fehlt ihm, welcher nach Descartes nur die mathematische Forschungsweise verehrt, eine jede Hoffnung, und weil ihm das Leben des Herzens denn doch alles wahrhaft Gute umfaßt, so sieht er sich genöthigt das wissenschaftliche Leben in letzter Schätzung als etwas Zweckloses aufzugeben.

Doch die Cartesianischen Grundsätze enthielten in sich unstreitig auch noch andere Keime der Forschung. Das Ich denke, also bin ich forderte zu einer Erforschung seiner selbst auf, bei welcher wohl noch andere Entdeckungen zu machen waren, als mathematische und physische, und es ließ sich daher wohl erwarten, daß die Zweifel, welche Pascal gegen die Wissenschaft nach Cartesianischem Maßstabe erhoben hatte, nur eine Anregung sein würden sie in einem mehr sittlichen und religiösen Sinn zur Entwicklung zu bringen.

2. Nicole Malebranche.

Es sind mehrere Cartesianer gewesen, welche die Lehren ihres Meisters auch auf sittliche und religiöse Gegenstände anzuwenden suchten; aber keiner hat dies mit größerm Erfolg gethan als Malebranche. Schon der Occasionalismus hatte hierzu eine Bahn gebrochen und auf

dieser sehen wir denn auch Malebranche weiter fortschreiten.

Nicole Malebranche wurde zu Paris 1638 von wohlhabenden und angesehnen Eltern geboren. Von Jugend an litt er an einer Krümmung des Rückgrads und schwächlicher Gesundheit und mußte deswegen eine häusliche Erziehung erhalten. Nachdem er Theologie in der Sorbonne studirt hatte, trat er als Priester in das Oratorium. Er hatte schon geraume Zeit mit Sprachen und Geschichte fleißig sich beschäftigt, als ihm die Schrift des Descartes über den Menschen in die Hände fiel. Damit war seine Neigung für die Philosophie entschieden. Mit dem ganzen Feuer seines Geistes, welcher durch seinen kränklichen Leib an einsames Nachdenken gewöhnt war, schloß er sich den Untersuchungen der Cartesianischen Schule an, ohne jedoch seiner theologischen Richtung entfremdet zu werden; denn bei Descartes fand er die Gedanken des Augustinus wieder. Die Ergebnisse seines philosophischen Nachdenkens legte er 1674 in seine ausführlichste und berühmteste Schrift über die Erforschung der Wahrheit nieder, welche in wiederholten Auflagen von ihm gebessert und vermehrt worden ist. Sein Hauptbestreben die Cartesianischen Grundsätze für die Erkenntniß religiöser Wahrheiten fruchtbar zu machen tritt noch deutlicher in einigen spätern Schriften, den christlichen Gesprächen, den christlichen Meditationen und dem Werke über die Natur und die Gnade hervor. Mit reinen Cartesianern, wie mit Regis, und mit bedenklichern Theologen kam er darüber in Streit. Bossuet warnte ihn; der Jansenist Anton Arnaud suchte ihn zu leiten. Das Oratorium war den Jansenisten befreun-

deter als den Jesuiten; man suchte eine Verständigung zwischen Malebranche und Arnaud herbeizuführen; aber der kühne Flug, welchen jener seinen philosophischen Grundsätzen im Gebiete der Theologie gestattete, konnte sich keiner Leitung unterwerfen. Eine Reihe von Streitschriften zwischen beiden Männern bezeichnet ihren Bruch. Wie sehr auch Malebranche den Augustinus verehrte, in dem Augustinus des Jansenius konnte er doch nur Calvin's Lehre wiedererkennen, in Pascal's Provenzalen fand er den Tadel der Thomistischen Lehre heraus, dem Vorwurfe des Pelagianismus und Molinismus, welchen man ihm machte, stellte er die Sätze des Tridentinischen Concils entgegen [1]. In diesen Streitigkeiten verging der größte Theil seines Lebens. Auch den Vorwurf des Spinozismus hatte er von sich zurückzuweisen und übereilte Folgerungen seiner Freunde aus seinen Grundsätzen von sich abzulehnen. Nachdem er noch eine Abhandlung über die Moral herausgegeben hatte, faßte er die Hauptpunkte seiner Philosophie mit allen ihren Beziehungen zur Theologie in seinen Gesprächen über die Metaphysik zusammen, bis in sein hohes Alter mit der Ausbildung seiner philosophischen Gedanken beschäftigt. Er war schon von der Krankheit ergriffen, welche 1715 seinem Leben ein Ziel setzen sollte, als ihn der Englische Idealist Berkeley besuchte,

1) Trois lettres de l'auteur de la recherche de la vérité, touchant la defense de Mr. Arnauld contre la reponse au livre des vrayes et fausses idées (Rotterd. 1685) p. 166; 174; Reponse à une dissertation de Mr. Arnauld contre un éclaircissement du traité de la nature et de la grace. Par le P. Malebranche. (Rotterd. 1685) p. 3.

und die lebhafte Unterredung, welche er mit ihm über ihre philosophischen Grundsätze hatte, soll seinen Tod beschleunigt haben.

Malebranche gehört zu den Philosophen, deren Werken man es auf den ersten Anblick ansieht, daß ihr ganzes Gemüth bei ihrer Philosophie ist [1]). Mit der Schule und den Werkzeugen des Unterrichts hat er wenig zu thun. Er will nicht mehr wissen, als was Adam wußte. Der Mensch belehrt nicht den Menschen. Sich selbst, seinen innern Lehrmeister, Gott, muß man befragen; der macht wenig Geräusch der Worte; immer uns gegenwärtig, redet er doch mit vernehmbarer Stimme und wir bedürfen nur der Aufmerksamkeit um seine ewige Wahrheit zu hören [2]). Zwar verleugnet er die Lehrmeister nicht, welche zuerst die innere Stimme in ihm geweckt haben, besonders nicht den Augustinus und den Descartes; aber in der Verehrung für die Vernunft, die ihm die rationalistische Schule eingeflößt hat, kann er doch keine andere Entscheidung als von der Vernunft annehmen. Gelehrsamkeit und Erfahrung gelten ihm daher wenig; desto mehr das Nachdenken. Er gesteht ein, daß er wenig lese. Doch

---

1) Ich citire: Oeuvres complètes de Malebranche. Publ. p. MM. de Genoude et Lourdoueix. Par. 1837. 2 Bde. 4. Diese Ausgabe ist jedoch nicht vollständig. Es fehlen, kleinere Aufsätze ungerechnet, die Streitschriften gegen Arnaud, welche ich in der schon angegebenen Rotterdamer Ausgabe anführe, die entretiens sur la mort, hinter der Ausgabe der entret. sur la métaph. Par. 1732. Später sind noch erschienen: Méditations métaphysiques et correspondence de N. Malebranche avec J. J. Dortons de Mairan. Paris 1841. Diese Briefe sind wegen Malebranche's Verhältniß zu Spinoza wichtig.

2) Entr. sur la métaph. III, 9; IV, 4.

kann er die Erfahrung nicht ganz beseitigen; sie erinnert ihn an die Beschränktheit unserer Vernunfterkenntnisse. Den positiven Glauben an Christum und die kirchliche Überlieferung kann er nicht abthun; ihm schließen sich die Forderungen des praktischen Lebens an, welche uns anweisen auch der Wahrscheinlichkeit zu folgen [1]. Er muß es auch anerkennen, daß für den Menschen doch die würdigste Wissenschaft die Wissenschaft des Menschen sei und wir vor allen andern Dingen zuerst uns selbst erkennen sollen [2]; dabei weiß er sehr gut, daß diese Erkenntniß nicht allein auf Begriffen der Vernunft beruht, daß dazu eine genaue Unterscheidung des Geistes und des Körpers gehöre und daß wir vom Körper nur durch Erfahrung wissen. Die Begriffe der Vernunft belehren uns vom Ewigen, aber nicht von der wirklichen Welt, in welcher wir leben. Daher bekennt er, daß wir nicht über alle Dinge klare Begriffe suchen dürften, sonst würden wir vom Glauben und in eine Todsünde fallen. Die wirkliche Welt kennen wir nur durch Offenbarung, natürliche oder übernatürliche, und dieser Offenbarung müssen wir blinden Glauben schenken [3]. Diese Gedanken ziehen ihn auch an die Wissenschaften der Erfahrung heran, sonst würde er unstreitig geneigt sein die nichtphilosophischen Wissenschaften noch stärker herabzusetzen, als er es in seinem Unmuthe thut, wenn er von vielen die Philosophie und

---

1) Rech. de la vér. I, 3, 2.

2) Ib. préf. p. XXIII. b. De toutes les sciences humaines la science de l'homme est la plus digne de l'homme.

3) Ib. I, 3, 2; entr. sur la mét. V, 6; corr. av. Dort. d. Mair. p. 138.

die edelste Wissenschaft der Selbsterkenntniß vernachlässigt sieht. Da schilt er Astronomie und Chemie und fast alle übrige Wissenschaften nur Belustigungen des Geistes [1]). Dies läßt unstreitig einen tiefern Ernst im Streben nach der Ergründung seines Geistes erwarten, als wir bei Descartes gefunden haben. Wenn er an der Cartesianischen Philosophie lobte, daß sie eine ganz neue Einsicht gebracht habe, indem sie die sinnlichen Qualitäten beseitigte und den Geist vom Körper unterscheiden lehrte [2]), so war ihm gewiß das letztere, so wie von positiver, so auch von hervorragender Bedeutung, weil es die rechte Erkenntniß des geistigen Lebens bedingte.

So wie nun die Philosophie des Malebranche der Erfahrung sich nicht verschließt, und ein treues Bild seines Charakters ist, so hängt sie auch mit den Bewegungen der Zeit eng zusammen. Den kirchlichen Bestrebungen kann er sich nicht entziehen, mitten in der Entwicklung der Französischen Litteratur, des Französischen Ruhms und der Französischen Monarchie stehend nimmt seine Denkweise an allen diesen Dingen den lebhaftesten Antheil und spiegelt den Nationalcharakter, wie er in seiner Zeit sich ausgeprägt hatte, sehr deutlich ab. Er vertheidigt die Monarchie in Staat und Kirche [3]). Wie Pascal sieht er das Vergnügen als einzigen Beweggrund des Handelns an [4]); der Liebe des Ruhmes ist er so ergeben,

1) Rech. de la vér. préf. p. XXIV. b.

2) Ib. p. XXIII. b sq.; trois lettres p. 18.

3) Traité de morale II, 9, 4; 6. Die gegenseitigen Zugeständnisse findet er zwar nothwendig, aber nicht natürlich.

4) Traité de l'amour de Dieu p. 248. a. Le plaisir — — est le motif unique.

daß er selbst Gottes Werke aus ihr ableitet [1]. Mit feuriger Einbildungskraft trägt er seine Gedanken vor, so daß man nicht unrichtig gesagt hat, er greife die Einbildungskraft durch die Einbildungskraft an [2]. Der Schule und der Schulsprache ist er wenig hold; mit Beredsamkeit entwickelt er seine Sätze und wägt dabei die Worte nicht sehr, so daß er sogar über unüberlegte Sätze sich leicht hinwegsetzt [3]. Er ist sich dessen wohl bewußt, daß er eine neue Bahn zu brechen hat, und je tiefer seine Gedanken in die Wahrheit eindringen möchten, um so eifriger sucht er auch die Mittel herbei, welche ihn leiten und seinen Gedanken Eingang verschaffen können. Eben so wenig als Descartes verschmäht er Hypothesen. Die Vernunft kann uns nicht allein unterrichten; sie läßt nur das Mögliche erkennen; das wirkliche Dasein der Geschöpfe lehrt uns nur die sinnliche Empfindung [4]. Darin liegt ein Bekenntniß unserer Unwissenheit, welches uns zum Glauben führt [5]. Auch Sünde und Vorurtheil haben wir zu überwinden und dabei dürfen wir weder die Hülfe der Sinne noch der Einbildungskraft zurück-

---

1) Traité de la nat. et de la grace I, 6. Dieu, qui aime tant sa gloire.

2) Sein Streit ist gegen den bel esprit gerichtet (traité de mor. I, 12, 14 sq.) und gegen die sinnlichen Vorstellungen vom Geistigen. In jener Beziehung wird besonders Montaigne, in dieser werden Tertullian und Seneca bestritten. Rech. de la vér. II im 2. u. 3. Thl.

3) Tr. de mor. I, 8, 4 p. 426; tr. de l'am. de Dieu p. 254; entret. s. l. met. zu Ende der Vorrede in der Ausgabe von 1732.

4) Rech. de la vér. éclaire. 10 p. 329. a; entr. sur la mét. I, 5; trois lett. p. 16.

5) Rech. de la vér. III part. I, 2, 4 p. 97.

weisen. Um so weniger kann Malebranche solcher Mittel sich entschlagen, je mehr er mit Descartes die Mathematik verehrt, welche zwar der Einbildungskraft sich anschließt, aber doch zugleich die Ideen unserer Vernunft weckt [1]). Sogar besser als die Philosophie läßt sie unsere Beschränktheit uns erkennen und hält uns deswegen bei den einfachsten Wahrheiten und bei einem streng methodischen Fortschritt fest [2]). Durch die Mathematik sollen wir alsdann auch zur Physik geführt werden. Es ist das ein beschwerlicher Weg durch das Sinnliche; wir dürfen die Wahrheit uns fleischlich darstellen, aber nur um unsere Aufmerksamkeit auf das Übersinnliche zu richten [3]).

Nur viel kühner als die Hypothesen des Descartes greifen die seinigen in die Erkenntniß der Dinge ein. Die sittliche Bedeutung der Vernunft läßt ihn nicht dabei stehn bleiben nur die Gesetze der Natur zu erforschen. In den Bewegungen der Körperwelt, ebenso wie unseres Willens sieht er Zwecke. Der Geist würde ohne Willen, der Körper ohne Bewegung möglich, sie würden aber alsdann unnütz sein [4]). Ein solches unnützes Dasein scheint ihm der Vernunft zu widersprechen; die Bewegungen dagegen des Körpers und die Begehrungen des Geistes weisen auf Zwecke hin. Ihre Zwecke aufzusuchen ist der Vernunft erlaubt. Malebranche wirft es den Carte-

1) Ib. VI part. I, 4; 5.

2) Ib. III part. I, 3, 3.

3) Entr. s. l. mét. V, 5 p. 30. b; X p. 67. Il est permis d'incarner la vérité pour l'accommoder à notre faiblesse naturelle et pour soutenir l'attention de l'esprit.

4) Rech. de la vér. III part. I, 1, 1; IV, 1, 1.

ſianern vor, daß ſie die Erforſchung der Zwecke unterlaſſen hätten gegen den Sinn ihres Meiſters, der ſie nur in die Unterſuchungen der Phyſik nicht eingemiſcht wiſſen wollte. Über die wahre Religion und über die wahre Moral ließe ſich nichts beweiſen, wenn wir nicht eine Kenntniß der Zwecke Gottes in unſerer Schöpfung und Erhaltung hätten. Die Gemeinſchaft, in welcher wir durch die Vernunft mit Gott ſtehen, läßt auch nicht daran zweifeln, daß er auch ſeine Abſichten uns offenbart haben werde, welche wir zur Erreichung unſeres Heils kennen müſſen [1]). Ihn belebt die religiöſe Hoffnung, daß wir Gott ſehen werden, wie er iſt; von ihr geſtärkt, glaubt er nicht zugeſtehn zu dürfen, daß irgend eine Erkenntniß der erſten Gründe unſerer Vernunft unerreichbar ſein ſollte, wie ſehr wir auch gegenwärtig in unſerm Wiſſen beſchränkt ſein möchten [2]). An der Hand des Glaubens will er nun erforſchen, was unſerm ſittlichen und religiöſen Leben Noth thut.

Wir ſehen ihn hiermit auf einem Wege, welchen auch auf proteſtantiſcher Seite Geulincx eingeſchlagen hatte. Es iſt gewiß bemerkenswerth, daß der Rationalismus, ſo wie er von Descartes wieder erweckt worden war, in wachſender Stärke den theologiſchen Unterſuchungen zuführte. Daß dieſe eine chriſtliche Färbung annahmen, war faſt unvermeidlich. So wie ſchon Geulincx im Streit gegen die Abhängigkeit der Schule von der alten Philoſophie die chriſtliche Denkweiſe für ſich aufgerufen hatte,

1) Conv. chrét. III p. 207 sq.; médit. chrét. XI, 2; tr. de la nat. et de la gr. I, 7.

2) Entret. d'un phil. chrét. av. un phil. Chinois p. 376. b.

so findet auch Malebranche es nicht allein verzeihlich für einen Philosophen den christlichen Glauben zur Grundlage seiner Forschungen zu machen, sondern er sieht hierin auch den einzigen Weg uns von den Vorurtheilen der sinnlichen Vorstellungsweise zu befreien und die Vernunft zu ihrer wahren Würde und zu der Fülle der ihr gebührenrenden Erkenntniß zu führen. Ich schreibe, sagt er, für Philosophen, aber für christliche Philosophen [1]; die wahre Religion ist die wahre Philosophie [2]. Er ist überzeugt, daß er dadurch den Grundsätzen weder der Philosophie, noch der Theologie etwas vergiebt. Was die Philosophie betrifft, so haben wir schon gesehn, daß ihr Vertrauen auf die Vernunft sie nicht lossprechen kann von dem Glauben an die Erfahrung, welche allein Einsicht in die wirkliche Welt uns verschafft. Der Glaube geht ihm daher der Erkenntniß des Wirklichen vorher. Zuerst sollen wir den Sinnen vertrauen. Aber wir finden nun auch, daß unsere Verhältnisse zur sinnlichen Welt gestört sind. Anstatt daß die Vernunft über die Sinne herschen sollte, finden wir uns den Sinnen unterworfen und lassen uns von ihnen in der Beurtheilung der Dinge täuschen und zu Vorurtheilen verleiten. Die natürliche Offenbarung ist daher in Verwirrung; durch die Sünde, wie wir nicht zweifeln können. Daraus glaubt Malebranche abnehmen zu dürfen, daß nun auch eine übernatürliche Offenbarung eingetreten sei, welche der Unordnung in der Welt steuern sollte, damit der Zweck Gottes nicht vereitelt werde [3].

1) Tr. de mor. I. 8, 4 p. 425.
2) Ib. I, 2, 11.
3) Entr. sur la mét. IV, 17; VI, 7.

Er betrachtet aber alles dies nur als Thatsachen der Erfahrung, welche uns von der Vernunft beglaubigt werden müssen. Die Vernunft muß uns zum Glauben bestimmen und wir werden daher der Vernunft nicht ungetreu, wenn wir dem Glauben folgen [1]. Der wahren Theologie widerspricht dies nicht. Denn sie wird anerkennen müssen, daß wir uns der Vernunft nicht entkleiden können, daß es heißen würde das Unmögliche zu versuchen, wenn man die Vernunft aus der Theologie verbannen wollte. Die ewige Vernunft hat sich in der Religion nur uns angepaßt um uns vernünftiger zu machen [2]. Die Vernunft haben wir nicht zu fürchten; sie kann auch nicht verdorben sein, nur unsere Neigung, die uns dem Sinnlichen unterwirft, unsere thörige Leidenschaft ist verdorben [3]. Ganz anders also als Pascal findet er keinen Streit zwischen Vernunft und Religion, weil seine Vernunft sich nicht auf Mathematik und Physik beschränkt. Vielmehr in einer ganz ähnlichen Weise, wie die alten Kirchenväter und Scholastiker, verfährt er mit den Glaubenswahrheiten, indem er die Lehren der Schrift und der Kirche seinen philosophischen Untersuchungen zum Grunde legt und sie zu begreifen strebt. Er betrachtet sie als

---

1) Ib. XIV, 3. Notre foi est parfaitement raisonnable dans son principe; elle ne doit point son établissement aux préjugés, mais à la droite raison.

2) Ib. XIV, 13. De prétendre se déponiller de sa raison, comme on se décharge d'un habit de cérémonie, cest se rendre ridicule et tenter inutilement l'impossible.

3) Tr. de mor. I, 2, 11. La raison — — est infaillible, immuable, incorruptible. Elle doit toujours être la maitresse.

Thatsachen der Erfahrung, welche den Thatsachen der Physik gleichen, und vergleicht selbst seine theologischen Forschungen mit dem Verfahren des Descartes in der Physik. Weder den Thatsachen der religiösen Erfahrung, noch den Begriffen der Vernunft kann er mistrauen; beide müssen mit einander übereinstimmen; wo die Übereinstimmung sich nicht zeigen will, dürfen wir doch weder die eine noch die andere Quelle der Wahrheit verwerfen, sondern haben darin nur eine Aufforderung zu tieferer Forschung zu erblicken [1]. Da fordert er ein fleißiges Forschen um Einsicht in den Glauben zu gewinnen. Der Glaube ist ihm nur ein Mittel, welches dem Zwecke vorhergeht; er wird vorübergehn; die Einsicht, die Philosophie, wird bleiben [2]. Da spricht er sich gegen den leidenden Gehorsam im Glauben aus; denn nur vorläufig sollen wir glauben; aber nicht ablassen zu forschen um uns über den Glauben zum Wissen zu erheben; denn das

---

1) Entr. sur la mét. XIV, 4. Je ne juge des choses que sur les idées qui les représentent dépendamment des faits qui me sont connus. Voila toute ma méthode. Les principes de mes connaissances se trouvent tous dans mes idées et les règles de ma conduite, par rapport à la religion, dans les vérités de la foi. — — Je fais de mon esprit le même usage que font ceux qui étudient la physique. — — Ceux qui étudient la physique ne raisonnent jamais contre l'expérience mais aussi ne concluent jamais par l'expérience contre la raison; — — ils hésitent, dis — je, non sur la certitude de l'expérience, ni sur l'évidence de la raison, mais sur le moyen d'accorder l'une avec l'autre.

2) Tr. de la nat. et de la gr. I, 8 sqq.; tr. de mor. I, 2, 11. L'évidence, l'intelligence est préferable à la foi. Car la foi passera, mais l'intelligence subsistera éternellement.

Wort ist sichtbar geworden um uns intelligibel zu werden. Das Licht, welches wir suchen sollen, bringt die religiöse Salbung nicht hervor; sie macht nur aufmerksam auf das Licht [1]).

In diesen Gedanken steht er nun in einem entschiedenen Gegensatz gegen die Jansenisten; sie werfen ihm vor, daß er dogmatisire; gegen sie kämpft er für die Vernunft [2]). Mit seinem Dogmatisiren mochte er nun wohl auch nicht völlig im Einklang stehen mit der abgeschlossenen Gestalt, welche zu seiner Zeit die Glaubenslehre der katholischen Kirche zu behaupten suchte. Auch war er dem Wunderglauben nicht sehr geneigt; vielmehr spricht er oft die Überzeugung aus, daß es Gottes Weisheit besser anstehe nach allgemeinen Gesetzen zu handeln, als in Wunderwirkungen Ausnahmen zu machen. Er will daher auch, daß Wunder nur selten vorkommen sollen, und verlangt überdies, daß sie, obgleich den gewöhnlichen Naturgesetzen nicht entsprechend, doch einer höhern Weltordnung, der Ordnung der Gnade, sich einfügen [3]). Nur durch die Zerrüttung der Natur, welche eine Folge der Sünde war, wird Gott zu den Ausnahmen vom Naturgesetze geführt um durch eine Art von Unordnung die höhere Ordnung wieder herzustellen. Gott läßt sich herab zu uns; mit Thoren handelnd bedient er sich einer Art der Thorheit

---

1) Ib. I, 2, 12 sq.; tr. de la nat. et de la gr. II, 32.

2) Trois lettr. p. 5 sq. und sonst häufig.

3) Rep. à une diss. de Mr. Arnauld 9, 4 p. 84; entr. s. l. mét. XI, 5; tr. de la nat. et de la gr. I, 21. Die Wunder werden mit unsern Handlungen verglichen, welche die Natur zu verbessern streben. Tr. de mor. I, 1, 20 sq.

um sie weise zu machen. Das sind die Geheimnisse unseres Glaubens; je dunkler sie sind um so gewisser fordern sie Glauben, um so sicherer ist es, daß sie nur einer göttlichen Schickung den Glauben verdanken können, welchen sie gefunden haben [1]). In diesem Glauben an die allgemeinen Schickungen Gottes schließt er sich nun doch ohne Vorbehalt der katholischen Kirche an. Sein Vertrauen setzt er weit weniger auf die heilige Schrift, welche sich vieler bildlichen und zweideutigen Ausdrücke bedient, deren Auslegung und kanonisches Ansehn sehr schwankend ist, als auf das allgemeine Gesetz der Gnade, welches durch die Leitung und Überlieferung der Kirche hindurchgeht. Wenn auch Gott in seiner übernatürlichen Wirksamkeit von den gewöhnlichen Gesetzen der Natur abweichen darf, so wird es seiner Weisheit doch anstehn auch in jener Wirksamkeit eine allgemeine Ordnung zu bewahren. Eine solche Ordnung findet Malebranche in der Einsetzung und Verwaltung der allgemeinen Kirche [2]).

Wenn er nun über diese religiöse Grundlage seiner Forschungen ohne Rückhalt sich ausspricht, so könnte man dagegen finden, daß in seinen Äußerungen über die philosophische Überlieferung, aus welcher seine Lehren hervorgegangen sind, etwas Dunkeles zurückbleibe. Er verfehlt zwar nicht, daß er von Descartes ausgehend in wichtigen Punkten weitere Folgerungen ziehen muß, als sein Lehrer gezogen hatte [3]); aber in diesen Punkten kommt er zum

---

1) Entr. s. l. mét. XIV, 1; 13; de la rech. de la vér. V. 5 p. 179.

2) Entr. s. l. mét. XIV, 2; 4.

3) Vergl. Rep. à Mr. Arnauld 24, 11; 26, 1.

Theil mit andern Cartesianern überein, welche er entweder nicht nennt, oder deren Lehren er nur mit Widerwillen erwähnt. Die Verwandtschaft seiner Lehren mit den Lehren Spinoza's ist von alten Zeiten her bemerkt worden, so daß man ihn sogar des versteckten Spinozismus beschuldigt hat. Seine Schrift über die Erforschung der Wahrheit ist nun zwar früher geschrieben, als er die nachgelassenen Schriften Spinoza's lesen konnte; aber in den Umarbeitungen jener Schrift und in seinen spätern Werken konnte er die Lehren Spinoza's berücksichtigen; seine Erklärungen über sie sind jedoch wenig befriedigend. Er bezeichnet ihn als einen wahren Atheisten, welcher das Weltall für Gott halte oder will ihm kaum den Unsinn einer solchen Lehre zutrauen [1]. Aus nachgelassenen Briefen wissen wir jetzt, daß er mit Spinoza's System nicht sehr vertraut war und nur im Allgemeinen den Hauptpunkt, wo ihre Wege sich scheiden, recht gut zu bezeichnen wußte [2]. Den Punkt, in welchem beide übereinstimmten, konnte er auch bei Geulincx finden, welchem er auch sonst viel näher steht, als dem Spinoza. Offenbar ist seine Lehre eine Fortbildung derselben Denkweise, welche wir bei Geulincx gefunden haben, und man würde die meisten Abweichungen zwischen beiden auf die Verschiedenheit ihres kirchlichen Glaubens zurückführen können. Daher ist es auffallend, daß Malebranche seinen Vorgänger nicht erwähnt. Doch ist man nicht genöthigt ihn deswegen ei-

---

1) Entr. sur la mét. VIII, 8 p. 54. a; IX, 2 p. 58 b. sq. Daß Spinoza gemeint sei, läßt sich nicht bezweifeln.

2) Corr. inéd. p. 100; 111; 136. Vgl. V. Cousin fragmens de phil. Cartés. p. 271.

nes absichtlichen Verschweigens zu beschuldigen. Die Gedanken des Occasionalismus lagen im Entwicklungsgange der Cartesianischen Schule; daß Malebranche sie aus Geulincx, dessen Schriften in Frankreich nicht sehr bekannt gewesen zu sein scheinen, hätte entnehmen müssen, sind wir anzunehmen nicht genöthigt.

In der Entwicklung seiner philosophischen Lehren geht Malebranche zunächst denselben Gang, welchen Descartes gelehrt hatte. Vor allem andern ist uns das Sein unserer Seele gewiß; jeder unserer Gedanken beweist es [1]. Die denkende Seele liegt unserer Erkenntniß näher als der Körper. Von ihr wissen wir durch innere Empfindung oder durch einfache Anschauung. Die einfache Anschauung beglaubigt uns auch sogleich die ewigen Wahrheiten, welche als Grundsätze unseres Denkens uns vollkommen einleuchtend sind, wärend anderes, was langer Beweise bedarf, von uns bezweifelt werden kann [2]). Um über diese Dinge Sicherheit zu erhalten, müssen wir uns überzeugen, daß wir von einem Gott abhängen, der uns nicht betrügen kann. Daher folgen alsbald, wie bei Descartes, die Beweise für das Sein Gottes. Sie zu führen hält Malebranche auch deswegen für nothwendig, weil der religiöse Glaube das Sein Gottes voraussetze und also unbegründet sein würde, wenn man von demselben keine sichere Überzeugung hätte. Auch seine Beweise für das Sein Gottes stimmen im Wesentlichen mit den Cartesianischen. In unzähligen Weisen, meint er, würden

---

1) De la rech. de la vér. VII part. II, 6 p. 237. b; entr. s. l. mét. I, 1.

2) De la rech. de la vér. VI part. II p. 238. a.

solche Beweise sich führen lassen; denn das Sein jedes Dinges beweise das Sein Gottes; aber das Wesen seiner Beweise beruht doch im Allgemeinen darauf, daß wir den Begriff des Unendlichen haben, welcher vom Begriffe eines jeden endlichen Dinges vorausgesetzt werde, und daß dieser Begriff nur durch die Anschauung des Unendlichen uns entstehen könne und also das Sein des Unendlichen, das Sein ohne Beschränkung, d. h. Gott, voraussetze. Malebranche verkannte nicht, daß dies nicht sowohl ein Beweis als eine Erkenntniß aus Anschauung ist [1]). So wie Gott alles Sein ohne Beschränkung ist, so ist er unserm Sein beständig gegenwärtig, die Wahrheit im Allgemeinen, welche wir zu erkennen suchen, ohne welche keine besondere Wahrheit sein könnte und welche daher die Voraussetzung aller unserer Gedanken ist [2]). Daß diese Wahrheit uns nicht täuschen könne, folgt aus ihrem Begriff, daher dürfen wir den klaren und deutlichen Begriffen vertrauen. Daß Malebranche nun nicht sogleich zur Erkenntniß der Körperwelt übergeht, darin mag freilich eine nicht unbedeutende Abweichung vom Cartesianischen Systeme liegen, aber es ist doch auch völlig in des-

1) Entr. d'un phil. chrét. p. 365; 368. a; conv. chrét. I p. 196. b sq.; de la rech. de la vér. IV, 11, 2 sq.; VI part. II, 6 p. 238. b. Les preuves de l'existence de Dieu, tirées de l'idée que nous avons de l'infini, sont preuves de simple vue. — — Toutes les vérités se voient de simple vue par des esprits attentifs. Entr. s. l. mét. II, 1; 5; VIII, 1. Par la divinité nous entendons tout l'infini, l'être sans restriction, l'être infiniment parfait. Or, rien de fini peut représenter l'infini. Donc il suffit de penser à Dieu pour savoir qu'il est.

2) De la rech. d. l. vér. III part. II, 6 p. 110; 8, 1.

sen Sinn, daß er zunächst die Zuverlässigkeit der mathematischen Begriffe behauptet, welche als allgemeine und unwandelbare Regeln für die Beurtheilung aller Dinge uns dienen könnten [1]. Die Neigung alles auf Mathematik zurückzuführen, welche sich hierin ausspricht, wird durch die methodische Regel unterstützt, daß man vom Einfachern und Leichtern zum Schwerern und Zusammengesetztern übergehn solle [2]. Fast noch strenger als Descartes sucht Malebranche die einfachen und klaren Begriffe, auf welche wir unsere Beweise bauen können, nur in der Mathematik [3]. Wenn er auch nicht allein an die Mathematik uns binden will, vielmehr räth nicht zu lange in ihr zu verweilen, weil Physik und Moral ihm wichtiger sind, so scheint ihm doch die richtige Methode zu verlangen, daß wir in der Mathematik uns zuerst heimisch machen und von ihr die Strenge des wissenschaftlichen Verfahrens lernen [4]. Durch diese vorwaltende Berücksichtigung der Mathematik wird nun auch bald der Gedanke des Körpers in die Untersuchung gezogen und die ausgedehnte von der denkenden Substanz unterschieden [5]; dieser Unterschied aber führt auf die Verbindung des Körpers mit dem Geiste, indem Malebranche mit Descartes den Menschen als eine Zusammensetzung aus zwei Substanzen,

---

1) Ib. VI part. II, 6 p. 239. a.

2) Ib. VI part. II, 1 p. 215. a.

3) Corr. inéd. p. 176. Nous n'avons, ce me semble, d'idées assez claires pour faire des démonstrations, que celles de l'étendue et des nombres.

4) De la rech. d. l. vér. VI part. II, 6 p. 239 sq.

5) Ib. I, 10, 1.

aus Körper und Geist, betrachtet[1]) und den Sitz der Seele im Gehirn sucht, wobei denn freilich schon einige Abweichungen von der Cartesianischen Lehrweise sich anmelden[2]). Genug wir finden bei Malebranche die Zusammenstellung fast aller der Gedanken wieder, welche das Cartesianische System bildeten.

Was ihn aber vom Wege des Descartes ablenkt, ist der strenge Gegensatz zwischen der sinnlichen Erkenntniß, welche wir der Erfahrung verdanken, und zwischen den Begriffen des Verstandes. In der Analyse unseres Denkens, von welcher er ausgeht, findet er, daß wir eine doppelte Art des Bewußtseins (perception) haben, das reine und das sinnliche Bewußtsein[3]). Zwischen beide Arten werden auch wohl noch die Vorstellungen der Einbildungskraft eingeschoben[4]); aber Sinn und Einbildungskraft unterscheiden sich nur der Stärke nach, weil nach Descartes immer nur die Bewegung des Gehirns oder vielmehr die sie begleitende Vorstellung empfunden wird, mag sie durch eine äußere Bewegung unserer Sinnenwerkzeuge oder nur durch eine innere Bewegung der Seele veranlaßt worden sein[5]). Die Einbildungskraft haben

---

1) Entr. s. l. mét. XII, 1.
2) De la rech. d. l. vér. I, 10, 3.
3) Ib. I, 1, 1.
4) Ib. I, 4, 1.
5) De la rech. d. l. vér. II part. I, 1 sq.; entr. s. l. mét. I, 8. Schwankungen in dieser Lehre liegen darin, daß auch die Erkenntnisse der Mathematik der Einbildungskraft zugeschrieben werden und daß die Thätigkeit der Einbildungskraft als ein Thun der Seele gilt. Scharfe Unterscheidungen sind überhaupt nicht die Stärke Malebranche's.

wir deswegen nicht besonders zu berücksichtigen. Der Gegensatz zwischen Verstand und Sinn tritt aber an verschiedenen Kennzeichen hervor. Wie Descartes sieht auch wohl Malebranche das Erkennen nur als ein Leiden der Seele an [1], aber genauer genommen ist doch nur die sinnliche Empfindung ein Leiden in uns, wärend die Erkenntniß des Verstandes von unserer Aufmerksamkeit und also von unserm Willen ausgeht und daher ein Thun unserer Seele voraussetzt [2]. Die Erkenntnisse unseres Verstandes sind ferner klar und bestimmt, Sinn und Einbildungskraft dagegen fassen alles nur verworren auf. Dies erörtert Malebranche weitläufig. In jeder sinnlichen Empfindung verwirren sich vier Sachen, die Wirkung des äußern Gegenstandes auf unser Sinnenorgan, das Leiden dieses Organs, das Leiden, welches hieraus unserer Seele erwächst, und das Urtheil der Seele, welches sie ihre Empfindung auf das Sinnenorgan und den äußern Gegenstand übertragen läßt. Auch dieses Urtheil betrachtet Malebranche nur als einen natürlichen und unwillkürlichen Vorgang, welcher nur gewöhnlich von einer freien Zustimmung unseres Willens begleitet sei, aber alsdann auch zum Irrthum führe [3], wärend er sonst die Meinung abwehrt, als könnte in der sinnlichen Empfindung für sich eine Täuschung liegen. Unsere sinnlichen Empfindungen kennen wir besser, als wir gemeiniglich

1) De la rech. d. l. vér. I, 1, 1 sq.

2) Ib. I, 2, 2; V, 1 p. 163. On appelle — — l'esprit — — entendement, lorsqu'il agit par lui même ou plutôt lorsque Dieu agit en lui.

3) Ib. I, 10, 6.

glauben; sie sind Modificationen unserer Seele, welche uns nicht unbekannt bleiben können; wir glauben sie nur nicht zu kennen, weil sie mit den körperlichen Vorgängen verwechselt werden, welche für ihre Ursachen gelten [1]). Eine Abweichung von der Cartesianischen Denkweise tritt schon hierbei hervor, indem Malebranche die Empfindung unser selbst vom Denken des Verstandes unterscheidet. Wir empfinden die Modificationen unserer Seele haben aber keine klare Erkenntniß von ihnen; das Denken unser selbst ist nicht nothwendig ein reines Erkennen [2]). Daher sollen wir auch nicht in allen Arten des Denkens, nicht in den Empfindungen und in den Bildern der Einbildungskraft, sondern nur im reinen Gedanken das erblicken, was den Geist vom Körper unterscheidet [3]). Ein anderes Kennzeichen der Verstandeserkenntniß besteht darin, daß sie in allen vernünftigen Wesen in gleicher Weise sich vollzieht, wärend Empfindungen und Einbildungen in allen Menschen verschieden sind. Wer etwas durch den Verstand erkennt, weiß, daß er zu allen Zeiten und unter allen Umständen es in gleicher Weise erkennen werde. Wer weiß, daß zweimal zwei vier ist, zweifelt nicht daran, daß jeder vernünftige Geist, selbst Gott die Wahrheit dieses Satzes anerkennen müsse. Malebranche stützt sich auf die Allgemeingültigkeit, die Ewigkeit, die Nothwendigkeit der Verstandeserkenntnisse. Die Vernunft ist ein Gemeingut, wärend die Empfindung nur eine Besonderheit in

---

1) Ib. I, 13, 2; 14, 3.
2) Entr. s. l. mét. V; 11.
3) De la rech. d. l. vér. III, 1, 1.

einer besondern Substanz ist [1]). Hiermit hängt es zusammen, daß unsere Verstandeserkenntnisse Allgemeines, welches auf unendliche Fälle angewandt werden kann, unsere Empfindungen dagegen nur Besonderes aussagen. Malebranche hat sich überzeugt, daß die Erkenntniß des Allgemeinen nicht aus besondern Wahrnehmungen hervorgehn könne. Aus der Wahrnehmung vieler Cirkel kann nimmermehr der Begriff des Cirkels überhaupt fließen. Aus der Zusammensetzung vieler Empfindungen kann nur eine neue Empfindung, nicht der allgemeine, das Unendliche in sich schließende Begriff hervorgehn. Der Begriff ist nicht mit einer verworrenen Sammlung vieler Empfindungen zu verwechseln [2]). In sehr entschiedener Weise setzt sich hierdurch Malebranche der sensualistischen Erklärungsweise über die Bildung der Begriffe entgegen.

Aber allen diesen Unterschieden zwischen sinnlicher und Verstandeserkenntniß fügt er noch einen andern hinzu, welcher von nicht geringerer Bedeutung für sein System ist. Wenn wir auch die Dinge nicht nach der größern oder geringern Lebhaftigkeit unseres sinnlichen Eindrucks beurtheilen dürfen [3]) und den Irrthum fliehen müssen,

---

1) Entr. s. l. mét. VIII, 12; tr. de mor. I, 1, 2. Personne ne peut sentir ma propre douleur, tout homme peut voir la vérité que je contemple. C'est donc que ma douleur est une modification de ma propre substance et que la vérité est un bien commun à tous les esprits.

2) Entr. s. l. mét. II, 7 sqq. L'assemblage confus de mille et mille idées ne serait jamais qu'un composé confus incapable d'aucune généralité. Es ist hier der Sprachgebrauch merkwürdig; assemblage und amas confus werden wie bei Leibniz gebraucht.

3) Entr. d'un phil. chrét. p. 366. b.

als wären die Dinge so, wie unsere Empfindungen sie zeigen, so sind unsere Wahrnehmungen doch keineswegs unnütz für unser Erkennen. Denn von der andern Seite haben die Begriffe unseres Verstandes den Mangel, daß sie nur die allgemeine, ewige und unveränderliche Wahrheit, welche in Gott ist, uns darstellen, aber über das zeitliche und weltliche Dasein uns keine Auskunft geben. Dasselbe gilt natürlich auch von den Urtheilen und Schlüssen, welche aus den Verstandesbegriffen gezogen werden [1]. Diese Lehre Malebranche's hängt mit dem Nominalismus seiner Zeit zusammen. Das Allgemeine ist zwar nicht allein in meinem Geiste, sondern in aller Vernunft, selbst in Gottes Verstande; aber über die Wirklichkeit der Dinge außer Gott, über Weltliches und Zeitliches wird durch dasselbe nichts ausgesagt. Die sinnliche Empfindung dagegen ist dazu bestimmt uns die Gegenwart der wirklichen Gegenstände zu offenbaren [2]. Die Sinne sollen uns zur Erkenntniß der Thatsachen führen und nur über Thatsachen haben wir sie zu Rath zu ziehn [3]. Daher theilt sich unsere Erkenntniß in zwei Arten; die eine, die Verstandeserkenntniß, hat es mit den Urbildern zu thun, welche für die wirkliche Welt in Gott liegen, und stellt die Gesetze der wirklichen Welt dar; die andere, die sinnliche Erkenntniß, läßt uns die wirkliche Welt erkennen,

---

1) De la rech. d. l. vér. I, 2, 1.

2) Trois lettres p. 16; de la rech. III part. II, 6 p. 111. Dieu joint la sensation à l'idée, lorsque les objets sont présents, afin que nous le croyions ainsi.

3) Entr. s. l. mét. III, 10. Il ne faut consulter les sens que sur des faits. Ib. X, 12.

mit welcher wir nach dem Gesetze der Verbindung unseres Geistes mit unserem Körper zusammenhängen [1]. Die Begriffe des Verstandes muß man von den wirklichen Gegenständen, auf welche sie sich beziehen, wohl unterscheiden [2].

So bestimmte Malebranche den Unterschied zwischen Verstandeserkenntniß und sinnlicher Empfindung viel genauer als Descartes. Daher ergeben sich ihm auch alsbald sehr bedeutende Abweichungen seiner Lehre von der Denkweise seines Vorgängers. Sie wenden sich nach beiden Seiten des Seins, der körperlichen und der geistigen.

Was zuerst den Geist betrifft, so hütet sich Malebranche wohl das unmittelbare Bewußtsein, welches wir von unserm Sein haben, mit der Erkenntniß unseres Wesens durch klare und deutliche Begriffe zu verwechseln. Wenn es auch sicher ist, daß unser Dasein uns näher liegt als das Dasein eines jeden andern Dinges, so folgt daraus doch nicht, daß wir eine klarere Erkenntniß von unserm Wesen als vom Wesen eines jeden andern Dinges haben müssen. Zwischen Erkennen durch Bewußtsein und Erkennen durch klaren Begriff ist ein großer Unterschied [3]. Das unmittelbare Bewußtsein unser selbst zeigt uns nur die Modificationen unseres Geistes, aber nicht unsere Substanz. Es würde sonst nicht möglich sein, daß so viele Menschen, denen wir Bewußtsein ihrer selbst nicht absprе-

1) Ib. I, 10.

2) Ib. I, 6.

3) De la rech. ecl. XI p. 337. a. Il y a bien de la différence entre connaitre par idée claire et connaitre par conscience.

chen können, den Geist für körperlich hielten; erst durch eine genaue und weitläuftige Untersuchung über die Natur des Körpers werden wir davon überzeugt, daß der Körper nicht denken und der denkende Geist nicht Körper sein könne [1]. So wie jedes Dasein, so müssen wir auch das Dasein des Geistes durch Empfindung erkennen; daher ist das unmittelbare Bewußtsein, welches wir von unserm Dasein haben, nur Empfindung, nicht Erkenntniß des Wesens, welche nur durch den Verstand gewonnen wird [2]. Nicht so leicht, nicht unmittelbar kommen wir zu Erkenntniß dessen, was wir in Wahrheit sind.

Von hieraus schreitet nun Malebranche zu dem Zweifel fort, ob wir überhaupt eine Erkenntniß des geistigen Wesens haben. Hätten wir sie, so würden wir aus ihr ableiten können, welcher Modificationen unser Geist im Allgemeinen fähig sei; aber alle diese Modificationen, den Schmerz z. B., das Sehen der Farbe, müssen wir erst erfahren, ehe wir von ihnen wissen können, und nur in verworrenen Vorstellungen wissen wir von ihnen [3]. Er glaubt auch annehmen zu dürfen, daß wir noch vieler andern, als der bisher erfahrnen Modificationen fähig sind, und streitet gegen die, welche behaupten, daß im Geiste nichts anderes als Arten des Denkens und des Wollens vorkommen könne [4]. Zwar ist er Cartesianer

1) Ib. p. 338. a.

2) Rep. à Mr. Arnauld 5, 10. Vérité que Mr. Arnauld jusques ici n'a pu comprendre. Car il croit même, que sentir c'est connaitre.

3) De la rech. ecl. XI p. 336 sq.; méd. chrét. IX. 15; 18.

4) De la rech. III part. I, 1, 2.

genug um nicht daran zu zweifeln, daß wir am Denken den Geist vom Körper unterscheiden können, aber das Denken ist ihm nur Bewußtsein, innere Empfindung, eine Erscheinung des Geistes und er meint, wir hätten keinen solchen klaren Begriff vom Denken, wie von der Ausdehnung, weil wir nicht alle Weisen des Denkens aus seinem allgemeinen Begriff ableiten könnten, wie die Mathematiker aus dem Begriff der Ausdehnung alle Weisen der Figuren ableiten [1]). Es könnte wohl noch einen tiefern Grund des Geistes geben, von welchem das Denken nur eine Modification wäre [2]). Das Unzulängliche in den Annahmen der Cartesianer, welche mit dem unmittelbaren Bewußtsein der geistigen Thätigkeiten sich zufrieden gäben ohne Begriffserklärungen für dieselben zu suchen, hat er wohl erkannt. Definitionen weiß auch er nicht zu geben, aber er sucht den Grund hiervon darin, daß sie nur aus Erfahrung uns bekannt wären; daß wir demungeachtet klare und bestimmte Begriffe von ihnen hätten, kann er nicht zugeben [3]). Wenn er nun aber weiter schließt, daß die Körperwelt uns besser bekannt wäre, als unser Geist, so beruht dies wesentlich darauf, daß er es nicht wagte den letztern so wie die erstere auf einen solchen rein abstracten Begriff zurückzuführen, wie der Begriff der Ausdehnung ist. Er achtet den Geist höher.

1) Ib. I. On n'a pas une idée claire de la pensée, comme l'on en a de l'étendue, car on ne connait la pensée que par sentiment intérieur ou par conscience. Entr. s. l. mét. III, 7.

2) De la rech. III part. I, 1, 3. Si l'on veut même qu'il y ait dans l'ame quelque chose qui précède la pensée, je n'en veux point disputer.

3) Ib. III part. II, 7, 4 p. 113.

Hierin verkünden sich denn freilich Voraussetzungen, welche seine Ansichten über den Geist leiten. Unsere Seele soll etwas Großes sein, größer als alles, was wir bisher von ihr kennen gelernt haben. Daher wagt er ihre Geistigkeit, ihre Freiheit und ihre Unsterblichkeit zu behaupten, wenn wir auch keinen klaren Begriff von ihr haben sollen [1]).

Daß wir dagegen klare und bestimmte Begriffe vom Körperlichen haben, ist nicht zu bezweifeln. Sie beruhn auf dem Begriff der unendlichen Ausdehnung; denn Ausdehnung ist das Wesen der Materie [2]). Aus diesem Begriff können wir die Gedanken unendlicher Modificationen ziehn, welche in der Ausdehnung möglich sind. Die Mathematik giebt dazu Anleitung und nur die Unvollkommenheit unseres Geistes ist Schuld, daß noch nicht alle möglichen Weisen der Ausdehnung von uns erkannt worden sind [3]). Aber auch von diesen Erkenntnissen, wie von allen Verstandeserkenntnissen, gilt es, daß sie nur Mögliches kennen lehren; die Wirklichkeit weder besonderer Körper, noch der Körperwelt überhaupt können wir daraus

---

1) L. l. Il est vrai que nous connaissons assez par notre conscience ou par le sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes, que notre ame est quelque chose de grand; mais il se peut faire que ce que nous en connaissons ne soit presque rien de ce qu'elle est en elle même. — — Encore que nous n'ayons pas une entière connaissance de notre ame, celle que nous en avons par conscience ou sentiment intérieur suffit pour en démontrer l'immortalité, la spiritualité, la liberté et quelques autres attributs qu'il est nécessaire que nous sachions.

2) Ib. III part. II, 8, 2.

3) Ib. 7, 3.

abnehmen. Um das Wirkliche zu erkennen reicht es nicht aus die Vernunft zu befragen; nur die Offenbarung, sei es durch die Sinne, sei es durch die heilige Schrift, kann es beglaubigen [1]. Wenn wir die Wahrhaftigkeit Gottes annehmen und seinen Offenbarungen vertrauen, können wir nicht zweifeln, daß die Körperwelt ist [2]. Aber dies heißt nicht einen strengen Beweis für das Dasein der Körper führen; denn ein solcher müßte aus den Begriffen des Verstandes geführt werden. Der Beweis aus der Wahrhaftigkeit Gottes hat überdies in seiner Anwendung auf die Zuverlässigkeit unserer sinnlichen Wahrnehmungen noch mancherlei Schwierigkeiten. Die häufigen Sinnentäuschungen erschüttern ihn; die Offenbarung durch die Sinne wird dadurch ungewiß, daß sie alle Gegenstände nur verworren uns erkennen läßt. Die Frage kann nicht ausbleiben, wodurch es gekommen ist, daß unser Geist in einem gestörten Verhältniß zur Körperwelt lebt [3]. Gar mancherlei Bedenklichkeiten treten daher heraus, wenn Malebranche die Zuverlässigkeit der Offenbarung durch die Sinne bedenkt. Es greifen dabei die Voraussetzungen des Occasionalismus ein, auch die Lehren über die Schöpfung und die Mittel, welche Gott zur Ausführung seiner Zwecke gebraucht, über Sünde und Erlösung müssen dabei

1) Entr. s. l. mét. I, 5.

2) De la rech. VI part. II, 6. p. 210. a.

3) Ib. I, 10 p. 24. b; ecl. VI; entr. s. l. mét. VI, 4 sqq. On ne peut donner une démonstration exacte d'une vérité qu'on ne fasse voir, qu'elle a une liaison nécessaire avec son principe, qu'on ne fasse voir que c'est un rapport nécessairement renfermé dans les idées que l'on compose. Donc il n'est pas possible de démontrer en rigueur qu'il y a des corps.

überlegt werden um alle Zweifel zu lösen, genug es ist fast das ganze Gewebe seines Systems, welches dabei in Bewegung kommt. Daher ist es nicht zu verwundern, daß Malebranche meint, die übernatürliche Offenbarung gäbe uns einen strengern Beweis von dem Dasein der Körperwelt als die natürliche Offenbarung [1]).

Wir sehen hieraus, daß Malebranche sein Vertrauen auf die Erkenntniß des Wirklichen von seinem Vertrauen auf Gott abhängig macht. Wie hätte es anders sein können, da er Gott als die Wahrheit schlechthin betrachtet? Wir sollen nicht uns, sondern die Wahrheit erkennen; von ihr haben wir unser Licht zu schöpfen; wir sind nicht erleuchtendes, sondern erleuchtetes Licht; alle Wahrheit wird uns mitgetheilt [2]). Wir können daher auch keinen Schritt weiter in seinem System thun ohne uns über Gott und über sein Verhältniß zu uns und den übrigen Dingen Aufklärung zu verschaffen.

Ausgehend von dem Gedanken des Unendlichen, welcher uns beiwohnt, behauptet Malebranche, daß wir eine unmittelbare Erkenntniß Gottes haben. Nichts, kein besonderes Ding, kein besonderer Begriff würde uns den Gedanken des Seins ohne Beschränkung, d. h. Gottes, geben können; weil alles Besondere nur Besonderes geben kann; Gott können wir nur in sich sehen [3]). Doch

1) Entr. s. l. mét. VI, 8; rep. à Mr. Arn. 26, 2 p. 321.

2) Méd. chrét. I, 27.

3) De la rech. III part. II, 7, 2. Il n'y a que Dieu que nous voyions d'une vue immédiate et directe — — sans l'entremise d'aucune créature. On ne peut concevoir que quelque chose de créé puisse représenter l'infini, que l'être sans restric–

diese Anschauung Gottes wird von Malebranche in sehr engen Schranken gehalten; sie erinnert ihn sogleich an die Beschränktheit unserer Erkenntniß. Sie lehrt Gottes Sein, nicht sein Wesen kennen; die Meinung, daß die abstracte Vorstellung des Unendlichen, welche wir haben, uns Gottes Wesen erkennen lasse, hält Malebranche für die Ursach der Irrthümer, von welchen die Schulphilosophie erfüllt ist [1]. Der strenge Begriff des Unendlichen, des Vollkommenen muß uns hieran mahnen. Das Unendliche muß alles Sein in sich umfassen. Wenn wir den weltlichen Dingen ein Sein beilegen dürfen, so muß dieses Sein auch in Gott sich finden. Sogar die Vollkommenheit des Seins, welche der Materie zukommt, muß Gott in sich schließen. In ähnlicher Weise wie Geulincx und Spinoza findet es Malebranche denkbar, daß Gott auch Ausdehnung zukomme, indem er die intelligible, ganze und untheilbare von der sinnlichen Ausdehnung unterscheidet [2]. Mit den geistigen Dingen ist es natürlich nicht weniger so, wie mit den materiellen Dingen. Malebranche gesteht die Versuchung ein, in welcher er sich finde, wenn er die Unendlichkeit Gottes bedenke, sich und seine Gedanken für Theile Gottes zu halten; aber vorsichtiger als Geulincx und Spinoza schlägt er diese Versuchung nieder, indem er alles dies nur für Geschöpfe

---

tion, l'être universel puisse être apperçu par une idée, c'est à dire par un être particulier, par un être différent de l'être universel et infini.

1) Ib. III part. II, 8, 1 p. 114. b.

2) Entr. d'un phil. chrét. p. 376. b und sonst häufig.

der göttlichen Macht erklärt [1]). Vor jener Versuchung schützt ihn der strenge Begriff des Vollkommenen, welches alle Theile ausschließt. Gott ist eins und alles, indem eine jede seiner Vollkommenheiten alle Vollkommenheiten in sich schließt [2]). Alle Welt ist in Gott, aber nicht als ein Theil Gottes, sondern nur in der Einfachheit seines Wesens; er ist allen Dingen gegenwärtig; aber daß er in der Welt wäre, dürfen wir nur insofern sagen, als alle Welt in ihm ist [3]). Gottes Unendlichkeit ist nicht in den Vollkommenheiten der Welt eingeschlossen; die geschaffene Ausdehnung verhält sich zur Unendlichkeit Gottes nur wie die Zeit zur Ewigkeit [4]). Gegen diese Einfachheit des göttlichen Wesens scheint nun freilich jeder Gedanke des Menschen zu verschwinden; wir können sie, welche doch alles Unterscheidbare in sich faßt, nicht denken, weil wir, wie Malebranche meint, nicht einmal zwei Gedanken auf einmal in bestimmter und unverworrener Weise vollziehen können [5]). Von keinem Zweifel beirrt bildet er sich nun einen Gedanken von Gottes unendlicher Vollkommenheit, welcher über jede Erfahrung hinausgeht und alles von der Erfahrung Gegebene zu umfassen strebt. Alle Geschöpfe, selbst die materiellsten und irdischsten sind

1) Méd. chrét. IX, 15. Je me sens porté à croire que ma substance est éternelle et que je fais partie de l'être divin et que toutes mes diverses pensées ne sont que des modifications de la raison universelle. Ib. 16.

2) Entr. d'un phil. chrét. p. 367. b; rep. à Mr. Arn. 5, 4 p. 78 sq. Note am Rande.

3) Entr. s. l. mét. VIII, 6 sq.; IX, 2; entr. d'un phil. chrét. p. 365. a.

4) Entr. s. l. mét. VIII, 3; 4.

5) De la rech. III part. I, 2, 1.

in Gott, jedoch in einer geistigen Weise, welche wir nicht begreifen können. Gott ist der Ort der Geister; in Geisterwelt und in Körperwelt offenbart er sich; wir können ihn als Geist, wir können ihn als ausgedehnt denken, weil wir genöthigt sind die Vollkommenheiten ihm beizulegen, welche im Geiste und in der Ausdehnung liegen; aber wir würden uns eine unwürdige Vorstellung von ihm machen, wollten wir ihm Ausdehnung oder Denken in der unvollkommnen, räumlichen und zeitlichen Weise zuschreiben, in welcher sie seinen Geschöpfen zukommen [1]. Damit verwirft nun Malebranche auf das entschiedenste die Cartesianische Vorstellung, daß Gott nur Geist sei; davor müssen wir uns hüten ihn zu unserm menschlichen Wesen herabzuziehn; wir haben ihm alle Vollkommenheiten der weltlichen Dinge beizulegen, auch die Vollkommenheiten, welche der Körperwelt zukommen; woraus aber nicht folgt, daß er körperlich oder materiell wäre [2]. Hierbei deutet Malebranche an, ungefär wie Spinoza, daß Gott noch viele andere Vollkommenheiten haben könnte, welche in der Schöpfung der körperlichen und geistigen Dinge sich nicht offenbart hätten; er bezeichnet es als eine Voreiligkeit, wenn wir behaupten wollten, es könnte nur Körper und Geister geben, weil wir

1) De la rech. III part. II, 5 p. 108. a; 6 p. 109. a; entr. s. l. mét. VIII, 7.

2) De la rech. III part. II, 9, 3 p. 119. a. Dieu est esprit, il pense, il veut; mais ne l'humanisons pas; il ne pense et ne veut pas comme nous. Dieu est plus au-dessus des esprits créés que ces esprits ne sont au-dessus des corps, et on ne doit pas tant appeller Dieu un esprit, pour montrer positivement ce qu'il est, que pour signifier qu'il n'est pas matériel.

nur diese Arten der Dinge kennen [1]). Der mathematischen Vorstellungsweise, welche er mit seiner Schule theilt, entnimmt er den Satz, daß es kein Verhältniß zwischen Endlichem und Unendlichem gebe, und zieht daraus die Folgerung, daß die unermeßliche Welt gegen Gott nichts sei [2]). Daß hierin die völlige Nichtigkeit der Welt ausgesprochen sei, will er freilich nicht zugeben; ihm genügt nur kein Gedanke, welcher in der Anschauung weltlicher Dinge sich vollziehen ließe, um durch ihn die Vollkommenheit Gottes auszudrücken; über alles Denkbare will er hinaus, um den Ruhm Gottes zu mehren; die absoluten Eigenschaften Gottes können wir nicht fassen [3]). Darüber gerathen seine Gedanken in Gefar das Vollkommene oder Unendliche mit dem Unbestimmten zu verwechseln [4]).

Wenn nun dieser Begriff des allgemeinen und unendlichen Seins die Schwierigkeit herbeizieht, wie bei ihm noch irgend ein anderes Sein bestehn könne, so fehlen auch nicht noch andere Betrachtungen, welche sie verstärken. Malebranche gebraucht dieselbe Erklärung der Substanz, welche von Descartes auf Spinoza übergegangen war, und in seinem Streite gegen Spinoza können nun in der That nur Ausflüchte ihn von dem Satze retten, daß nur eine Substanz sei [5]). Auch die Macht Got-

1) Ib. p. 118. b sq.; entr. s. l. mét. II, 2.

2) Entr. s. l. mét. XIV, 7 sq. L'univers comparé à Dieu n'est rien et doit être compté pour rien. Tr. de la nat. et de la gr. I p. 297. a.

3) Entr. s. l. mét. VIII, 8.

4) Ib. II, 9.

5) Corr. inéd. p. 118 sq.; cf. entr. d'un phil. chrét. p. 368. b.

tes nimmt Malebranche in so allgemeiner Bedeutung, daß sie alle übrige Mächte auszuschließen scheint. Er erklärt Gott für die einzige wahre Ursache; alle Dinge sind nur dadurch etwas, daß Gott sie schafft oder in stetiger Schöpfung erhält; sie können keine ihnen eigene Macht in Anspruch nehmen [1]. Der Natur daher sollen wir keine selbständige Macht beilegen; das ist heidnisch; die Natur besteht in nicht anderm als in dem wirksamen Willen des Allmächtigen [2]. Wie die Natur, so verhalten sich auch die Geister zu Gott; von sich besitzen sie nichts; alle ihre Weisheit ist nur das Licht Gottes [3]. Der Mensch sieht nur, weil Gott ihn sehen läßt; will nur, weil Gott ihn belebt [4]. Dennoch würde man die Lehren Malebranches falsch verstehn, wollte man ihm die Neigung zuschreiben alles nach Art des Spinoza in Gott aufzulösen. Er erkennt nun sehr lebhaft die Schwierigkeiten an, welche sein Begriff von Gott der Annahme einer Schöpfung entgegensetzt. Dem unbedingten Wesen, bemerkt er, dürfen wir keinen Willen zuschreiben, welcher auf etwas anderes als auf es selbst ginge; ein solcher Wille kann nur bei unvollkommenen Wesen vorkommen [5]. Eben so wenig dürfen wir eine Nothwendigkeit Gottes zu schaffen anneh-

---

1) Rep. à la diss. de Mr. Arn. 7, 4 p. 58; de la rech. VI part. II, 3 p. 219. b.

2) Entr. s. l. mét. IV, 11. Il n'y a point d'autre nature, je veux dire d'autres loix naturelles, que les volontés efficaces du Tout-Puissant.

3) Méd. chrét. p. 114. a.

4) Tr. de mor. I, 3, 15.

5) Entr. s. l. mét. IX, 2.

men; alle Emanation aus Gott ist zu verwerfen [1]. Aber dennoch müssen wir von Gott die geschaffene Welt, als ein Werk seiner Allmacht unterscheiden. Wenn wir Gott keinen Willen in der Weise unseres unvollkommenen Geistes beilegen dürfen, so sollen wir ihn doch eben so wenig als ohnmächtig denken, vielmehr alles, was in ihm ist, haben wir als wirksam anzusehn [2]. Er ist allmächtig, d. h. er kann alles, was keinen Widerspruch in sich schließt [3]. Wir begreifen nur seine schöpferische Wirksamkeit nicht. Die Begriffe unseres Verstandes verlassen uns hier, weil wir nichts Ähnliches in uns haben. Dagegen haben wir uns auf die andere Quelle unserer Erkenntniß, auf die Erfahrung, zu berufen, wenn wir die Lehre von der Schöpfung behaupten. Die Erfahrung giebt uns das Dasein unser selbst und das Dasein der Körperwelt an die Hand; die besondern Modificationen der Ausdehnung und des Denkens, welche wir erfahren, können wir nicht auf die allgemeinen Begriffe der Vernunft zurückbringen [4]. Mit den Theologen beruft sich Malebranche zwar auch auf die Unvollkommenheiten der weltlichen Dinge und besonders auf das Böse, welches nicht in Gott sein könne, um die Nothwendigkeit nachzuweisen der Welt ein Dasein beizulegen, welches von ihrem Sein in Gott unterschieden werden müsse [5]; aber dieser besondere Beweis fällt ihm unter den allgemeinen Gesichtspunkt, daß nur die allge-

1) Ib. VI, 5; tr. de la nat. et de la gr. I, 4.
2) Corr. inéd. p. 139. Tout ce qui est en Dieu est efficace.
3) Entr. s. l. mét. III, 11.
4) Corr. inéd. p. 118 sq.; 139.
5) Entr. s. l. mét. IX, 2.

meinen Vorbilder oder Begriffe des Möglichen in dem Begriffe Gottes sich uns darstellen, daß dagegen die besondern Erkenntnisse des Thatsächlichen, welche der Erfahrung oder natürlichen Offenbarung angehören, auch ein anderes als das göttliche Sein uns verkünden. Darin liegt der Irrthum Spinoza's, daß er diese beiden Erkenntnißweisen verwechselt hat [1]. Auf die Thatsache der Erfahrung haben wir uns zu berufen, wenn wir die schöpferische Thätigkeit Gottes beweisen wollen; sie beweist, daß etwas anderes ist als Gott; daß es geschaffen sein müsse von Gott, ergiebt sich daraus, daß nichts ohne Gott sein kann [2].

Wir sehen hieraus, daß wir die Gedanken Malebranche's über die Schöpfung nur aus seinen Lehren über die Erkenntniß des Menschen verstehen können. Nachdem er festgesetzt hat, daß der Begriff des Unendlichen, welchen wir haben, den Beweis für das Sein Gottes abgiebt, fügt er die Beschränkungen hinzu unter welchen unsere Erkenntniß des Unendlichen stehe. Er hält sich hierbei besonders an den Gedanken der unendlichen Ausdehnung. Wir sehen klar, daß die intelligible Ausdehnung keine Schranken haben kann; diesen klaren Begriff des Unendlichen können wir nicht aus uns schöpfen, weil wir selbst nicht unendlich sind [3]. Aber der Gedanke des Unendlichen, welchen wir in solcher Weise

1) Corr. inéd. p. 100; 136; 139.

2) Entr. s. l. mét. IX, 3. De s'imaginer que l'abondance divine puisse rendre Dieu impuissant, c'est aller contre un fait constant.

3) Entr. s. l. mét. I, 9. Die Verwechslung des Unbestimmten mit dem Unendlichen ist hier sehr deutlich.

gewinnen, ist weit davon entfernt die unermeßliche Vollkommenheit Gottes zu erschöpfen. Denn der unendliche Raum ist das unvollkommenste der Dinge; wenn ich die unendliche Ausdehnung denke, so erkenne ich Gott nur in einer der Vollkommenheiten, welche er seinen Geschöpfen mitgetheilt hat [1]. In solcher Weise haben wir überhaupt die Erkenntniß Gottes nur vermittelst der Werke, welche er in uns und in andern hervorbringt; wir sehen nicht sein absolutes Wesen, sondern nur wie es seinen Geschöpfen mittheilbar ist; wir erblicken es nur in den Vorbildern, in welchen Gott sieht, wie er seinen Werken sich mittheilen kann [2]. So dringt Malebranche darauf, daß wir Gott in seinen Geschöpfen erkennen sollen, setzt aber den Geschöpfen die Idee des Vollkommenen entgegen, welches von keinem Geschöpfe erreicht wird, welches auch nicht aus unvollkommenen Geschöpfen zusammengesetzt werden kann. Dieser Gegensatz haftet so fest in seinen Gedanken, daß er zweifelt, ob Spinoza oder irgend ein anderer so unsinnig hätte sein können das Weltall für Gott zu halten [3]. Die Unvollkommenheit der Welt zwingt uns sie von Gottes Vollkommenheit zu unterscheiden; die Unvollkommenheit unserer Erkenntniß von Gott ist ihm der sichere Beweis, daß wir nicht Theile seines Wesens, sondern nur Werke sind, in welchen er sich offenbart hat, so weit seine Vollkommenheit mittheilbar ist.

---

1) Ib. II, 1.

2) De la rech. III part. II, 6 p. 109. Les esprits ne voient point la substance divine prise absolument, mais seulement en tant que relative aux créatures ou participable par elles. Entr. s. l. mét. VIII. 8.

3) Entr. s. l. mét. IX, 1.

Die schöpferische Thätigkeit Gottes betrachtet nun Malebranche wohl als ausgehend von der Indifferenz seines Willens, doch nicht ohne mancherlei Beschränkungen dieser vermenschlichenden Vorstellungsweise hinzuzufügen [1]. Gott kann doch nur seinem Wesen gemäß schaffen; er kann nicht wollen oder lieben in Beziehung auf die Geschöpfe, sondern nur in Beziehung auf das Gute, welches er selbst ist; er liebt daher seine Geschöpfe nur in Beziehung auf sich, weil sie seine Geschöpfe sind; er ist der alleinige Zweck seiner Handlungen [2]. Er liebt sein Werk, aber mehr seine Weisheit [3]. Die Schöpfungslehre Malebranche's modelt sich nun meistens nach den Lehren des Thomas von Aquino. Gott erkennt nicht allein sich selbst, sondern auch die verschiedenen Weisen, in welchen seine Vollkommenheiten mittheilbar sind; dies giebt die Musterbilder ab, nach welchen er seine Geschöpfe geschaffen hat [4]. Sein Schaffen ist daher abhängig von seiner Weisheit oder Vernunft; diese setzt seiner Macht Grenzen. Nicht ohne Rücksicht auf die Trinitätslehre wird dieser Gegensatz zwischen der Weisheit oder dem Worte Gottes, dem Grunde aller schöpferischen Ideen, und Gott selbst stark hervorgehoben [5]. Vermöge seiner

1) Rep. à la diss. de Mr. Arn. 3, 10 p. 21.

2) Entr. s. l. mét. IX, 3; tr. de l'amour de Dieu p. 247. a.

3) Med. chrét. VIII, 22.

4) Entr. d'un phil. chrét. p. 372. a; tr. de l'amour de Dieu p. 247. a.

5) Die allgemeine Vernunft ist Gott consubstantiell; sie macht Gott selbst weise. Tr. de mor. I, 1, 1; 10; entr. s. l. mét. III, 2; med. chret. p. 114. a.

Weisheit kann aber Gott nur das vollkommenste Werk wählen, nur die vollkommenste Welt hervorbringen; ein anderes Werk würde seiner nicht würdig sein [1]). Doch kann Gott nach seiner Weisheit auch nur die einfachsten Wege zur Erreichung seines Zweckes einschlagen und nicht meiden, daß die Geschöpfe Geschöpfe bleiben. Diese Punkte führen Beschränkungen herbei der Vollkommenheit der Schöpfung, welche im Allgemeinen behauptet wird. Zuerst kann die Welt nicht ewig sein, vielmehr vom Ewigen kommend mußte ihr die Ewigkeit vorhergehn [2]). Nicht allein Gott, sondern auch die schöpferischen Ideen sind vor den Geschöpfen. Gott hat nun zwar alles auf einmal geschaffen und er brauchte dabei nicht die Ordnung der Bewegungen, welche jetzt die Gesetze der Welt regeln, zu beobachten, weil diese Ordnung erst durch die Schöpfung hervorgebracht werden sollte [3]); aber seine Weisheit verlangt auch einen zeitlichen Verlauf der Dinge, welcher seiner Unveränderlichkeit entsprechend niemals gebrochen werden kann, sondern nach einem allgemeinen Gesetze der Vorsehung alles bestimmt hat [4]). Gott kann die Welt wollen oder nicht; wenn er sie aber einmal gewollt hat, kann er seinen Willen nicht verändern, weil er nicht in zeitlicher Aufeinanderfolge will, sondern sein Wille ewig ist [5]). Daher schließt sich die unaufhörliche Fortdauer der

1) Tr. de la nat. et de la gr. II, 51; entr. d'un phil. chrét. p. 375. a.

2) Tr. de la nat. et de la gr. I, 5; II, 53.

3) Entr. s. l. mét. X, 16.

4) Ib. XII, 18; XIII, 8.

5) Ib. VIII, 2; tr. de la nat. et de la gr. I, 4.

Welt unmittelbar an die Schöpfung an und die stetige Schöpfung fordert die Unveränderlichkeit des allgemeinen Naturgesetzes. Nachdem Gott die Welt geschaffen, steht er nicht mit gekreuzten Armen bei seinem Werken; aber was er begonnen, wird er mit unveränderlichem Willen nach demselben Gesetze durchführen [1]. Im Geiste, wie in der Natur ist dieser zeitliche Verlauf der Dinge nothwendig; denn nichts ist anfangs unförmlicher als der Geist, in welchem doch Gott sich offenbaren will, Form aber muß er erst gewinnen durch die Bewegung, welche Gott dem Willen desselben einflößt [2]. Aber auch Beschränkungen kommen jedem Geschöpfe nothwendig zu. Wenn Gott durch seinen Willen etwas hervorbringt, so kann das immer nur ein besonderes Wesen sein. Der allgemeinen Weisheit Gottes werden die besondern Vorbilder der Geschöpfe entgegengesetzt; die Einfachheit Gottes schließt alle Vollkommenheiten in sich; die besondern Vollkommenheiten, welche den weltlichen Dingen eigen sind, kommen jener allgemeinen Einfachheit aller Vollkommenheiten nicht gleich, weil eine jede unendliche andere Vollkommenheiten ausschließt. So wird besonders von der unendlichen Ausdehnung, wie sie vorbildlich in Gottes Vernunft ist, ausführlich auseinandergesetzt, daß sie

---

1) Entr. s. la mét. IV, 10; VII, 7; tr. de la nat. et de la gr. I, 4.

2) De la nat. et de la gr. III, 1. Il n'y a rien de plus informe que la substance des esprits, si on la sépare de Dieu; — — elle n'avance vers le bien qu'autant que Dieu la transporte; elle n'est volonté que par le mouvement que Dieu lui inspire sans cesse.

mit der Unermeßlichkeit Gottes nicht verwechselt werden dürfe; obgleich sie unendlich ist, fehlen ihr doch die wesentlichsten Vollkommenheiten und die Materie, welche in ihr vorgebildet ist, muß als das letzte und unvollkommenste der Dinge angesehn werden [1]. Jeder allgemeine Begriff kann nur in einer besondern Weise verwirklicht werden; jedes Geschöpf ist daher dies oder jenes, ein besonderes Wesen und alle besondere Dinge, welche geschaffen werden, sind deswegen nicht fähig die Unendlichkeit des allgemeinen Seins auszufüllen; sie müssen, jedes für sich und alle zusammengenommen, als etwas Unvollkommenes gelten. An der Vollkommenheit Gottes haben sie nur Theil in einer beschränkten und besondern Weise [2]. Unbedingte Vollkommenheit haben wir also doch der Welt nicht beizulegen. Gott hat sie nur so vollkommen gemacht, wie es seiner Weisheit und den Mitteln zur Erreichung ihrer Zwecke entsprach [3]. Gott, meint Malebranche, hätte wohl eine bessere, aber keine einfachere und regelmäßigere Welt, welche mehr der Einfachheit seines Wesens und daher dem Einklange aller seiner Vollkommenheiten entsprochen hätte, schaffen können [4]. Er dringt hierdurch auf die Regelmäßigkeit der weltlichen Vorgänge, auf die Unverletzlichkeit des Naturgesetzes. Damit hängt auch ihre Verständlichkeit für uns zusammen; denn ohne die allge-

1) Entr. s. l. mét. VIII, 8; entr. d'un phil. chrét. p. 365. a.

2) Entr. s. l. mét. II, 4. Tous les êtres et créés et possibles, avec toute leur multiplicité, ne peuvent remplir la vaste étendue de l'être. Ib. 6.

3) Ib. IX, 10.

4) Tr. de la nat. et de la gr. I, 14; entr. d'un phil. chrét. p. 375. a; méd. chrét. VII, 11.

meinen Regeln in ihrer Entwicklung würde die Welt für uns ein Chaos sein [1]).

Dieser Punkt ist ihm von entscheidender Bedeutung; denn bei aller Unvollkommenheit, welche in dem Wesen der Geschöpfe liegt, möchte er unserer Vernunft doch eine vollkommnere Erkenntniß zu Theil werden lassen. Wie sehr er daher auch die Unendlichkeit der Ausdehnung und der Materie hervorhebt, so ist er doch, wie Geulincx, davon durchdrungen, daß die vernunftlose Materie tief unter dem vernünftigen Geist stehe, und weit davon entfernt, wie Spinoza, eine Parallele zwischen Körper und Geist ziehen zu wollen. Vielmehr zwischen beiden findet sich ein gewaltiger Unterschied. Denn die Vernunft des Geistes ist eine allgemeine Sache, wärend das Körperliche einem jedem Dinge eigen ist. An der Mittheilung der Gedanken sehen wir, daß es eine allgemeine Vernunft giebt, an welcher alle in gleicher Weise Theil haben können [2]). Die Verschiedenheit der Geister beruht nur auf der Verschiedenheit der Begehrungen und dient nur zur Vermannigfaltigung in der Ordnung der Geisterwelt [3]), ohne eine Vertheilung der Vernunft nöthig zu machen; vielmehr die Wahrheit theilt sich einem jeden Geiste ganz mit, ohne daß sie einem andern entzogen würde; ihr Reichthum bleibt derselbe, wie viel auch die Einzelnen von ihm sich aneignen mögen. Im stärksten Gegensatz stellen sich nun die Güter des Leibes und die Güter der

1) Entr. d'un phil. chrét. p. 375. b.
2) Méd. chrét. II, 7.
3) De la rech. IV, 1, 1.

Vernunft dar; jene können immer nur von Einzelnen und daher getheilt genossen werden; diese dagegen theilen sich ganz und ungetheilt mit; der Besitz des einen an ihnen ist keine Beraubung des andern [1]). Hierauf beruht die Gesellschaft, die innige Gemeinschaft und Befreundung der Geister unter einander [2]). Und nicht allein mit den Menschen und andern Geistern sind wir in solcher Weise verbunden, sondern auch mit Gott haben wir eine geistige Gemeinschaft [3]). Die Wahrheit erkennen heißt erkennen, wie Gott erkennt; das Gute lieben heißt lieben, wie Gott liebt; in unsern geistigen Entwicklungen sind wir also des Göttlichen theilhaftig. Von den Wahrheiten, welche Gott erkennt, kann ich jetzt schon einige erkennen; die Ordnung, welche er will, kann ich theilweise erkennen und wollen [4]). Aber noch größere Hoffnungen werden

---

1) Tr. de mor. I, 3, 6 sq. Ceux qui possèdent ces biens particuliers en privent les autres. — — Mais la raison est un bien commun qui unit d'une amitié parfaite et durable ceux qui la possèdent; car c'est un bien qui ne se divise point par la possession, qui ne s'enferme point dans une espace, qui ne se corrompt point par l'usage.

2) Entr. s. l. mét. IV, 2 sq. Il ne peut y avoir d'amitié durable et sincère, si elle n'est appuyée sur la raison, sur un bien immuable, sur un bien que tous puissent posséder sans le diviser. — — La raison est toujours — — le lien de notre societé. — — La vérité se donne toute entière à tous et toute entière à chacun de nous. Tous les esprits s'en nourissent, sans rien diminuer de son abondance.

3) Tr. de mor. I, 1, 3 sq.; tr. de la nat. et de la gr. I, 6.

4) De la rech. V, 5 p. 177. Lorsque l'esprit voit la vérité, non seulement il est uni à Dieu, il possède Dieu, il voit Dieu en quelque manière, il voit aussi en un sens la vérité comme Dieu la voit. De même, lorsque l'on aime selon les règles de

uns dadurch eröffnet. Nicht anders als die Theosophen ist Malebranche davon überzeugt, daß in der Idee der menschlichen Seele, der kleinen Welt, alles Schöne und Wahre enthalten ist; könnten wir das Urbild schauen, nach welchem Gott uns gemacht hat, so würden wir alles andere darüber vergessen, alle unsere Pflichten darüber vernachlässigen. Daher mag es gut sein, daß unser Wesen uns von Gott verborgen worden ist, bis wir fähig sind es zu fassen, ohne darüber Gott außer Augen zu lassen [1]).

Man wird bemerken können, daß erst durch diesen Einblick in das Wesen des Geistes das Bedenkliche gehoben wird, welches man in den Äußerungen Malebranche's über das Verhältniß der Schöpfung zu Gott finden kann. Er schien geneigt die Schöpfung Gottes doch für ein unvollkommenes Werk zu halten, sogar für nichts gegen Gott, weil die beschränkten Dinge im Verhältniß zum Unendlichen alle Bedeutung verlieren. Diese Sätze aber gelten ihm nur, wenn er vom göttlichen Kerne der Welt abstrahirt; wenn er die Welt, wie Geulincx, nur als Körperwelt oder nur nach ihrer profanen Bedeutung, aber nicht als theilhaftig der Vernunft und des Göttli-

---

la vertu, on aime Dieu. — — Mais non seulement c'est aimer Dieu, c'est encore aimer comme Dieu aime. Tr. de mor. I, 1, 4.

1) Méd. chrét. IX, 21. Gott spricht: Or, si tu avais une idée claire de toi-même, si tu voyais en moi cet esprit archetype sur lequel tu as été formé, tu decouvrirais tant de beautés et tant de vérités en le comtemplant que tu négligerais tous tes dévoirs.

chen betrachtet. So wie er dagegen die Vernunft, welche Gott offenbaren soll, in das Auge faßt, findet er, daß die Welt vollkommen ist. Nur in einem solchen Werke konnte Gott sich gefallen. Wenn aber auch die Welt unendlich wäre im Raume, aus unendlichen Wirbeln zusammengesetzt, was würde daran göttlich gewesen sein? Nur die Mittheilung des göttlichen Wortes, der Weisheit, welche die Vernunft erleuchtet, konnte der Welt die Göttlichkeit mittheilen, welche sie haben mußte[1]. Malebranche schließt sich nun an die Lehren der Kirche an, daß Gott alles in der Welt für den Menschen und den Menschen für die Kirche gemacht habe zu seinem Ruhme[2]. Die Kirche aber hängt von Christo ab, dem Worte Gottes, der allgemeinen Vernunft, und Christus verbindet alle Welt, auch die Engel, mit Gott und überwindet den unendlichen Abstand, welcher zwischen Gott und den Geschöpfen ist; er macht Gottes Werk göttlich, ja soll uns zu Göttern machen, wie Malebranche in der Weise der Kirchenväter sich ausdrückt[3]. So ist ihm die göttliche und heilige Bedeutung der Welt erst der Abschluß seiner Schöpfungslehre. Er würde diese Schöpfung als ein Gott unwürdiges Werk betrachten müssen, wenn es nicht zu seinem Ruhme und also auch zu seiner Offenbarung wäre; diese

---

1) Entr. s. l. mét. IX, 5 sq. Un monde fini, un monde profane, n'ayant encore rien de divin, ne peut avoir de rapport à son action qui est divine. Ib. XIV, 7 sq. Tout est profane par rapport à Dieu et doit être consacré par la divinité du fils pour être digne de la sainteté du père.

2) Ib. XI, 10.

3) Ib. XIV, 7; 10; tr. de la nat. et de la gr. I, 1.

aber vollzieht sich nur im Geiste, in der kirchlichen Gemeinschaft der vernünftigen Wesen, und so schließt sich seine Philosophie auch auf das genaueste an die Kirche und an die Lehren der positiven Offenbarung an.

Ehe wir jedoch seine Betrachtungen über diese untersuchen, müssen wir seine Lehren über die Welt und ihre Erkenntniß weiter verfolgen. Wie groß und unendlich ihm nun auch die Bestimmung unserer Vernunft zu sein scheint, in unserer gegenwärtigen Lage, muß er gestehn, ist unsere Vernunft doch nur schwach. Die Erfahrung zeigt, daß der Mensch kein reiner Geist, beständig dem Leiden unterworfen, von seinem Körper und der umgebenden Körperwelt abhängig ist [1]). Wir sind ebenso der zeitlichen Entwicklung unterworfen; unsere Gedanken treten nur nach einander in unser Bewußtsein und die ewige Einheit aller Wahrheit können wir nicht in uns erblicken [2]). Vom Übersinnlichen haben wir keinen klaren Begriff; wir erkennen es nicht in seiner nothwendigen Wahrheit, sondern in zufälligen Beziehungen, an welche auch unser praktisches Leben gebunden ist [3]). Wir können kein Ding begreifen; denn jedes Ding hat unendliche Verhältnisse, welche wir nicht überblicken können; daher kommen unsere Irrthümer, wenn wir über die Dinge urtheilen wollen [4]). Selbst von dem, was uns zunächst liegt, von uns selbst, haben wir keinen klaren Begriff [5]).

---

1) De la rech. V, 2.
2) Méd. chrét. I, 18; entr. s. l. mét. XIII, 2.
3) De la rech. I, 3, 2 p. 8. a; écl. 3 p. 299. a.
4) Ib. III part II, 9, 3 p. 118.
5) Entr. s. l. mét. II, 10; III, 3.

So wie unser Verstand nur wenig erleuchtet ist, so kann auch unser Wille das Rechte nicht finden, denn an sich blind, könnte er nur vom Verstande geleitet werden [1]).

In der Weise der Cartesianer wirft nun Malebranche die meisten Beschuldigungen über die Beschränktheit unserer Erkenntniß auf unsere Sinne. Wir haben gesehn, welche Verwirrung er in unserm sinnlichen Urtheil fand. Daß die Sinne uns über die Beschaffenheiten der Dinge unterrichten sollten, daran darf nicht gedacht werden. Den Dingen außer uns kommt keine sinnliche Beschaffenheit zu; die sinnliche Empfindung ist nur eine Modification unserer Seele und als solche hat sie nichts mit dem Körperlichen gemein [2]), stellt nichts außer uns dar [3]). Man wird hierin nur eine richtige Folgerung aus den Cartesianischen Grundsätzen sehen können, welche gegen die sinnlichen Qualitäten stritten und zwischen Körper und Geist einen solchen Gegensatz fanden, daß die Modificationen des einen mit den Modificationen des andern nichts gemein haben können. Auch von Gott können die sinnlichen Empfindungen nichts lehren, da Gott keine Empfindung zukommt [4]). Durch die Empfindung wissen wir zunächst nur, daß eine Modification, welche wir empfinden, in unserer Seele ist. Wir wissen auch, daß sie nicht von unserer Seele kommt, denn sonst würden wir davon wissen, daß wir sie hervorgebracht hätten, und sie

---

1) De la rech. I, 1, 2.

2) Entr. s. l. mét. III, 12.

3) Rep. à Mr. Arn. 5. Es ist dies ein Hauptpunkt seines Streites gegen Arnaud.

4) De la rech. III part. II, 6 p. 111. a.

würde nicht ohne, ja zuweilen gegen unsern Willen entstehn [1]. Aber in der Empfindung selbst ist uns ihr Ursprung verborgen; wir wissen nicht, woher sie kommt. Wir haben zwar schon bemerkt, daß Malebranche es als ein natürliches Urtheil ansieht, wenn wir die Empfindung auf die Körperwelt außer uns beziehen, aber dies gehört auch nur der Verworrenheit unserer sinnlichen Vorstellungen an und daher dürfen wir diesem Urtheil nicht trauen.

Hierauf beruht es nun, daß Malebranche in ähnlicher Weise, wie Geulincx, auf die Lehre von den gelegentlichen Ursachen eingeht. Ihre nächsten Gründe, welche im Gegensatz zwischen Körper und Geist lagen, hat er weniger entwickelt, als sein Vorgänger; er deutet sie fast nur an; dagegen legt er in diese Lehre eine allgemeinere Bedeutung.

Daß von einer Verbindung des Körpers mit der Seele im eigentlichen Sinne nicht die Rede sein könne, ist ihm außer Zweifel. Man pflegt einzugestehn, daß Körper außer uns nicht unmittelbar auf unsere Seele wirken können, aber unser Leib ist selbst ein Körper außer uns und wir werden daher auch von ihm keine unmittelbare Verbindung mit unserer Seele behaupten können. Der Ausdruck Verbindung zwischen Körper und Geist ist daher unbestimmt und zweideutig [2]. Körper und Geist sind einander so entgegengesetzte Dinge, daß die, welche eine nothwendige Verbindung unter den Modificationen derselben annehmen, einer durchaus unwahrscheinlichen Voraussetzung

---

1) Entr. d'un phil. chrét. p. 369. b; entr. s. l. mét. VII, 3.
2) De la rech. préf. p. XXI not.; entr. s. l. mét. VII, 3.

folgen [1]). Besonders von der Seite der körperlichen Wirksamkeit wird diese Hypothese angegriffen. Das Körperliche ist ohne Zweifel dem Geistigen nachzusetzen; daraus schließt Malebranche mit dem Augustinus, daß Gott ihm nicht habe die Kraft verleihen können auf den Geist zu wirken, ja ihn zu zwingen und zu beherschen; denn Gott kann alles nur seinem Werthe nach ordnen [2]). Es liegt aber auch im Begriff des Körpers, daß er weder auf den Geist, noch auf andere Körper oder auf sich selbst wirken kann; denn alle Wirksamkeit des Körpers würde auf Bewegung hinauslaufen; der Körper aber kann nicht sich selbst bewegen und noch weniger eine Bewegung einem andern Dinge mittheilen. Die Kraft zu bewegen ist nicht körperlich. Man würde einem Körper Gedanken und Neigungen beilegen, ihn also wie einen Geist denken müssen, wenn man behaupten wollte, daß er sich bewegen und durch seine Bewegung andere Dinge in Bewegung setzen könnte. Die ausgedehnte Substanz des Körpers ist nur leidend; sie kann nur Veränderungen durch die Bewegung empfangen, aber nicht hervorbringen [3]). Aber auch von der andern Seite der Geist kann weder auf den Körper noch auf andere Geister wirken. Darüber pflegt man einverstanden zu sein, daß kein Geist unmit-

---

1) De la rech. V, 1 p. 164. b.

2) Ib. III part. II, 6; V, 1; entr. s. l. mét. IV, 7; conv. chrét. p. 198. b. C'est une loi inviolable que les choses inférieures doivent servir aux choses supérieures. Tr. de l'am. de Dieu p. 247. a.

3) Conv. chrét. p. 198. b sq.; rep. à Mr. Arn. 7, 5; entr. s. l. mét. IV, 11; VII, 2; 5 sq.

telbar auf den andern wirken kann. Aber eben so unmöglich ist es, daß ein Geist eine Wirkung auf einen Körper ausübe, weil er nicht ausgedehnt im Raume ist um Bewegungen im Raume hervorbringen zu können. Eine völlige Absonderung aller Substanzen von einander, wenigstens der weltlichen Substanzen, ist hierdurch ausgesprochen [1]. Um den ursachlichen Zusammenhang unter den Substanzen zu behaupten, pflegt man sich darauf zu berufen, daß sie einander begrenzen; aber eine solche Begrenzung anzunehmen ist nicht nöthig; die endliche Substanz ist durch ihre eigene Natur begrenzt; was um sie herum ist, trägt dazu nichts bei [2]. Die Weisen des Seins, welche der einen oder der andern Substanz angehören, haften nur an dieser Substanz, können aber nicht von der einen auf die andere Substanz übertragen werden [3]. Hierin werden wir den allgemeinsten Grundsatz erblicken können, durch welchen Malebranche zum Occasionalismus getrieben wird. Er schließt sich an den Begriff der Substanz an, wie Descartes ihn erklärt hatte. Jede Substanz ist für sich zu denken und hat ihr Sein abgesondert von allen übrigen. Daher hängt keine Substanz von der

---

1) Entr. s. l. mét. IV, 11. Il n'y a nul rapport de causalité d'un corps à un esprit. Que dis-je! il n'y en a aucun d'un esprit à un corps. Je dis plus, il n'y en a aucun d'un corps à un corps, ni d'un esprit à un autre esprit.

2) Corr. inéd. p. 173. Pour la terminer il ne faut rien; il suffit qu'elle soit telle qu'elle est. La rondeur de la boule n'appertient qu'à la boule, et ne dépend nullement de ce qui l'environne; que ce soit de l'air ou rien, c'est la même chose.

3) Rep. à Mr. Arn. 7, 6 p. 61. Il y a contradiction que des modes aillent de substance en substance.

andern ab; es ist keine ursachliche Verbindung unter ihnen. Kein Geschöpf hat eine Macht über andere Geschöpfe [1]).

Da aber die geschaffenen Substanzen doch ihrem Begriffe nach von Gott abhängen, so liegt auch in dieser Verbindung mit der allgemeinen Ursache ihre Verbindung unter einander. Der Wille Gottes vereinigt sie, weil er ihnen ihre bestimmte Lage und ihre bestimmten Verhältnisse unter einander angewiesen hat. Alle besondere ursachliche Verbindung, durch welche wir die Erscheinungen erklären wollen, führt uns nur auf den Willen Gottes zurück, welcher bewirkt, daß die Dinge der Welt in Übereinstimmung unter einander stehn. Der allgemeine Zusammenhang läßt sich nur aus einer allgemeinen Ursache erklären [2]). Nur das Höhere kann auf das Niedere wirken; das Höhere ist aber Gott, welcher über Körper und Geister herscht [3]). Allen Dingen giebt Gott ihre Macht, durch welche Veränderungen in ihnen auch einen Einfluß auf andere Dinge haben. Diese Macht besteht aber nur in dem allgemeinen Naturgesetze, welches der unveränderliche Wille Gottes ist. In diesem Willen seiner Weisheit

1) Ib. 7, 2 sq. Il n'est pas possible de découvrir, ni dans l'idée de l'étendue, ni dans les volontés des esprits créés, une puissance véritable et réelle sur les autres créatures.

2) Conv. chrét. III p. 210. Je ne serais pas philosophe, si je cherchais quelque cause particulière de cet effet général; je dois recourir à la cause générale, qui est la volonté de Dieu, et non à des facultés ou à des qualités particulières. Entr. s. l. mét. IV, 8; 11; rep. à Mr. Arn. 7, 4 sqq; de la rech. III part. II, 6 p. 109. b.

3) De la rech. III part. II, 6; IV, 10, 1.

hat er beschlossen, daß alle Dinge in einer bestimmten Zusammenordnung sein und sich verändern sollen. Wenn daher das eine Ding sich ändert, so wird auch das andere Ding in entsprechender Weise sich ändern müssen. Doch nicht das eine Ding ist die Ursache der Veränderung im andern, sondern Gottes Wille ist die Ursache; in jenem Dinge kann man nur eine gelegentliche Ursache, eine Veranlassung finden, daß Gott eine entsprechende Veränderung in dem andern Dinge will. Solche gelegentliche Ursachen mögen wir natürliche Ursachen nennen, weil es im natürlichen Laufe der Dinge und nach ewigem Gesetze so geordnet ist, daß jeder Veränderung in dem einem Dinge eine Veränderung in dem anderen Dinge entspricht; aber die bestehende und stetig sich vollziehende Übereinstimmung in den Zuständen der Dinge beruht doch nur auf dem beständigen Willen Gottes, von welchem alles in letzter Entscheidung abhängt [1]).

Die Lehre von den gelegentlichen Ursachen beruht also darauf, daß Gott einem allgemeinen Gesetze in der Regierung der Welt folgt, wie es seiner Weisheit, Einfach-

1) De la rech. VI part. II, 3 p. 222. Il n'y a donc qu'un seul vrai Dieu et qu'une seule cause, qui soit véritablement cause, et l'on ne doit pas s'imaginer que ce qui précède un effet en soit la véritable cause. Dieu ne peut même communiquer sa puissance aux créatures, — — il n'en peut faire des véritables causes, il n'en peut faire des dieux. — — Corps, esprits, pures intelligences, tout cela ne peut rien. Entr. s. l. mét. IV, 11. Andere Ausdrücke für gelegentliche Ursache sind natürliche, zweite, instrumentale, distributive Ursache; sie sind aber weniger genau. Tr. de mor. I, 8, 4; rep. à Mr. Arn. 4, 24; tr. de la nat. et de la gr. II, 3.

heit und Beständigkeit geziemt, und daß deswegen das Sein der einzelnen Dinge, obgleich jedes von ihnen für sich besteht und sich verändert, doch immer in Übereinstimmung bleibt. Daher kann man in dem einen Dinge die Veranlassung finden, weswegen in dem andern Dinge etwas Entsprechendes wird, d. h. geschaffen wird von Gott im stetigen Verlauf der Schöpfung oder nach dem ewigen Naturgesetze. Hierauf allein ist auch das zurückzubringen, was wir die Verbindung der Seele mit dem Körper zu nennen pflegen. Sie ist nur ein besonderer Fall des allgemeinen Gesetzes über den Zusammenhang oder über die Mittheilung unter den Substanzen, so wie denn auch Malebranche die Lehre von den gelegentlichen Ursachen nicht allein zur Erklärung der Verbindung zwischen Körper und Geist, sondern nicht weniger zur Lösung vieler andern Fragen gebraucht. Aber nicht eigentlich eine Verbindung zwischen Körper und Geist findet statt, sondern nur eine natürliche und gegenseitige Übereinstimmung beider [1]. Die sinnlichen Empfindungen sind nichts anderes als Wirkungen Gottes in uns; er bringt sie hervor in Gemäßheit des Urbildes der Körperwelt, welches in ihm ist [2]. Gott läßt solche Empfindungen in uns entstehn um uns dadurch anzuzeigen, daß Körper außer uns und uns ge-

1) De la rech. II part. II, 5 p. 48. a; entr. s. l. mét. VII, 13.

2) Entr. s. l. mét. V, 5. C'est donc l'idée ou l'archetype des corps qui nous affecte diversement. Je veux dire que c'est la substance intelligible de la raison, qui agit dans notre esprit par son efficace toute-puissante et qui le touche et le modifie de couleur, de saveur, de doleur, par ce qu'il y a en elle qui représente les corps.

genwärtig sind. Er will uns dadurch Empfindungen und Begehrungen erwecken, welche wir in Beziehung auf andere Dinge haben sollen [1]. Nicht urtheilen sollen wir in Folge dieser Empfindungen über das, was die Dinge an sich sind, sondern nur erkennen; was sie in Beziehung auf unsern Körper sind. Ihm sind sie gegenwärtig, mit ihm hängen sie im Raum zusammen; daraus entstehen uns angenehme oder unangenehme Empfindungen, je nachdem unser Leben dadurch gestört oder gefördert wird [2]. Zur Erhaltung unseres Lebens sollen wir alsdann unsere Sinne gebrauchen, ohne ihnen unsern Geist und unser Urtheil über die Wahrheit zu unterwerfen [3]. So wie Gott alle Dinge, so hat er uns mit allen Dingen verbunden, nicht aber uns ihnen unterworfen; denn das Höhere dem Niedern zu unterwerfen ist Sünde. Einer solchen Sünde machen wir uns schuldig, wenn wir unsern Geist von den körperlichen Dingen abhängig machen [4].

Durch unsern Verstand aber können wir uns der Abhängigkeit vom sinnlichen Eindruck entziehen. Nach den klaren und bestimmten Begriffen desselben können wir er-

1) De la rech. III part. II, 6 p. 111. a. Dieu joint la sensation à l'idée, lorsque les objets sont présents, afin que nous le croyions ainsi et que nous entrions dans les sentiments et dans les passions, que nous devons avoir par rapport à eux.

2) Ib. I, 5, 3; 13, 1.

3) Ib. I, 20, 1.

4) Ib. V, 2 p. 166. a. C'est l'ordre de la nature, c'est la volonté du créateur que tous les êtres qu'il a fait tiennent les uns aux autres. Nous sommes unis en quelque manière à tout l'univers et c'ést le péché du premier homme qui nous a rendu dépendants de tous les êtres auxquels Dieu nous avait seulement unis.



kennen, was die Dinge sind. Daß solche Begriffe uns beiwohnen gilt als Thatsache; sie erweist sich in der mathematischen Erkenntniß der Körperwelt, durch welche wir wissen, daß nicht in sinnlichen Qualitäten, sondern in Ausdehnung, Figur und Bewegung das Wesen der Körper besteht. Aber auch auf diese Lehre von den Verstandesbegriffen wendet Malebranche die Lehre von den gelegentlichen Ursachen an. Die sinnlichen Erscheinungen sind die gelegentlichen Ursachen unserer Aufmerksamkeit, die Aufmerksamkeit die gelegentliche Ursache, daß wir Begriffe des Verstandes entdecken [1]). Wie dies geschehen könne, darüber sucht er jedoch noch weitere Rechenschaft, wobei er zuerst die falschen Annahmen über diesen Punkt beseitigen will [2]). Natürlich muß die Annahme bestritten werden, daß körperliche Dinge durch sinnliche Eindrücke uns die Begriffe des Verstandes mittheilen können [3]). Eben so wenig kann die Seele die Begriffe der Dinge aus sich hervorbringen. In der entgegengesetzten Annahme findet Malebranche die äußerste Anmaßung, den thörigsten Dünkel des menschlichen Geistes, denn es würde daraus folgen, daß der Geist die ganze übersinnliche Welt der Ideen, welche viel mehr bedeutet als die sinnliche Welt, schaffen könnte; das hieße ihm schöpferische Macht, ja Allmacht beilegen [4]). Auch die Lehre von den angebornen Begriffen wird verworfen. Malebranche setzt ihr

---

1) Entr. s. l. mét. V, 5; XII, 10.

2) Aufzählung der möglichen Annahmen de la rech. III part. II, 1, 2.

3) Ib. III part. II, 2.

4) Ib. 3; entr. s. l. mét. I, 7.

besonders entgegen, daß sie voraussetzen würde, Unendliches wäre in unendlicher Weise in uns geschaffen, weil wir unendliche mathematische Begriffe in unendlichen Verhältnissen uns denken können; auch schließen die allgemeinen Begriffe des Verstandes immer Unendliches in sich und wären sie also uns angeschaffen, so würde dadurch der Satz verletzt, daß alles Geschaffene etwas Besonderes und Beschränktes sein muß [1]). Hiermit fällt auch die Annahme weg, daß unsere Seele in sich selbst die Begriffe finde und sehe; vielmehr in uns selbst finden wir nur unsere Modificationen, nur vorübergehende und zeitliche Weisen des Seins und wir haben daher auch immer nur eine unvollkommene und verworrene Erkenntniß von uns. Weit davon entfernt die Idee anderer Dinge in uns zu haben, haben wir nicht einmal die Idee von uns selbst in uns. Unter den Begriffen, welche wir mit Klarheit und Bestimmtheit erkennen, ist auch der Begriff der unendlichen Ausdehnung, welche wir ohne Zweifel nicht als eine Modification unseres endlichen Geistes in uns finden können. Die Unvollkommenheit unseres Seins muß uns davon überzeugen, daß wir das Allgemeine nicht in uns tragen, nicht unser eigenes Licht sind und das Vollkommene, Allgemeine, Ewige und Nothwendige der reinen intelligibeln Wahrheit nicht in uns selbst entdecken können [2]). Nachdem nun Malebranche alle diese Annah-

1) De la rech. III part. II, 4. Auch hier ist die Verwechslung des Unendlichen mit dem Unbestimmten sehr fühlbar.

2) Ib. 5; 7, 4; entr. s. l. mét. I, 8; II, 10; méd. chrét. I, 18. Mais, je te prie, peut-on tirer d'un être aussi limité que tu es, les idées de tous les êtres; d'un être d'une seule espèce,

men zurückgewiesen hat, scheint ihm nur übrigzubleiben zu behaupten, daß wir die Begriffe des reinen Verstandes in Gott sehen. In diesen Begriffen erkennen wir aber alle Wahrheit und daher sehen wir alle Dinge in Gott. Er ist die Wahrheit aller Dinge, das Licht, welches uns erleuchtet, die allgemeine Vernunft, von welcher wir in unserm ganzen Sein abhängen; mit ihm sind wir innigst vereinigt; er kann als Ort aller Geister gedacht werden. Daher kann unser Geist die Werke Gottes in Gott erblicken, vorausgesetzt daß Gott sie ihm offenbaren will [1]).

Wir dürfen uns nicht wundern diesen Anklang an theosophische Lehren in der Cartesianischen Schule zu vernehmen, da schon Descartes nicht abgeneigt gewesen war die Erleuchtung unseres Geistes von der unmittelbaren Anschauung der Wahrheit in Gott abzuleiten. Malebranche's Formel erinnert an die Formel, welche Geulincx im Anklang an scholastische Ausdrucksweisen gebraucht hatte, daß wir die Ideen in Gott berühren. Bei Malebranche, wie bei Geulincx, stützt sich der theosophische Zug darauf, daß er die Abhängigkeit der Geschöpfe von Gott im Körperlichen und im Geistigen auf das strengste behauptet. Daher hängt auch seine Lehre, daß wir alles in Gott sehen, mit seinem Occasionalismus zusammen.

---

les idées de toutes les espèces; d'un être imparfait et déréglé, les idées que tu as de la perfection et de l'ordre? Trouveras-tu dans la mutabilité de ta nature des vérités nécessaires, dans l'inconstance de tes volontés des lois incapables de changement, dans un esprit de quelques jours, des vérités et des lois éternelles?

1) De la rech. III part. II, 6. Nous voyons toutes choses en Dieu. Ib. écl. X; entr. s. l. mét. I, 10.

Auch die sinnlichen Empfindungen, Lust und Unlust, bringt Gott in uns hervor [1]), nicht minder als die Ideen, welche er uns sehen läßt. Er ist die wahre Ursache; als solche weiß er alles und offenbart er alles. Nur in ihm können wir die wahre Ursache sehen.

Aber die theosophische Ansicht, welche sich hier geltend macht, bleibt nicht ohne Beschränkungen. Zwei Punkte hauptsächlich halten sie in Schranken.

Zuerst will Malebranche die eigene Thätigkeit unseres Geistes im Erkennen nicht aufgeben. Wir selbst sollen sehen. Unter den Gründen, welche für seine Lehre, daß wir alles in Gott sehen, angeführt werden, legt er ein besonderes Gewicht darauf, daß wir die Begriffe des Verstandes schon von fern, dunkel oder verworren sehen müssen, um sie suchen zu können. Durch unsere Aufmerksamkeit müssen wir sie entdecken [2]). Von dieser Aufmerksamkeit hängt daher unser Erkennen der ewigen Wahrheiten ab; sie ist unsere Sache; sie gehört dem gesunden Verstande an, welcher in der wissenschaftlichen Methode uns leiten soll; auf ihr beruht unsere Freiheit und nur in Folge derselben werden uns die allgemeinen Begriffe zu Theil [3]). Es beruht hierauf die Verbindung des Phy-

1) Entr. s. l. mét. III, 5.

2) Entr. s. l. mét. I, 7. Vous ne pouvez vouloir le voir de près, le voir distinctement, si vous ne le voyez déjà confusement et de loin. Votre attention vous en approche; elle vous le rend présent, elle le forme même.

3) De la rech. VI part. I, 1; entr. s. la mét. XII, 10; méd. chrét. I, 2. Je sens que la lumière se repand dans mon esprit à proportion que je le désire et que je fais pour cela un certain effort que j'appelle attention.

sischen mit dem Moralischen, des Natürlichen mit dem Übernatürlichen [1]), auf welche Malebranche in seiner ganzen Lehre dringt. Dieser Punkt nimmt der Behauptung, daß wir alles in Gott sehen, den schwärmerischen Charakter, welchen sie auf den ersten Anblick zu haben scheinen könnte. Sie soll uns doch wesentlich nur darauf hinweisen, daß wir unsere Aufmerksamkeit auf Gott zu richten haben, in welchem wir die Ursache aller Dinge und die Quelle aller Wahrheit erkennen. Auch der Zusammenhang unserer Aufmerksamkeit mit unserer sinnlichen Empfindung wird dabei nicht übersehn. Selbst die Leidenschaften, welchen Gott uns unterworfen hat, sind nicht ohne Nutzen; sie erregen unsern Verstand und halten ihn fest bei den Gegenständen, welche sie einflößen. Wir müssen für die Dinge interessirt werden, damit wir ihnen eine ausharrende Aufmerksamkeit schenken können; nur unser Herz sollen wir von der Leidenschaft nicht ergreifen lassen [2]).

Der zweite Punkt, durch welchen Malebranche das Theosophische in seinem Satze mäßigt, beruht darauf, daß er unser Sehen in Gott nur in sehr beschränkter Weise uns zugesteht. Wir erwähnten schon, daß wir Gottes absolutes Wesen nicht sehen können, sondern ihn nur in seiner Beziehung zur Schöpfung erkennen. Hierdurch wird alles Grübeln über die Gründe der Schöpfung abgeschnitten. Alle besondere Ideen sind nichts als die Substanz Gottes, aber nur in ihren Verhältnissen zu den

---

1) Entr. s. l. mét. X, 17.

2) De la rech. I, 5, 1; V 8 p. 188. b; tr. de la nat. et de la gr. II, 37.

Geschöpfen [1]. So sollen wir nur die Vorbilder der Geschöpfe in Gott zu schauen streben. Diese Beschränkung trägt aber noch besonders die Farbe der Cartesianischen Schule, indem die Forschung nach dem Wesen der Dinge in Gott ausschließlich auf die Erforschung der mathematischen Gesetze für die Körperwelt gerichtet wird. In doppelter Weise spricht Gott zu uns, durch unser inneres Licht oder die allgemeine Vernunft und durch die Sinne [2]. Durch jenes läßt er uns die ewigen Begriffe, die Gründe des Sinnlichen, durch diese die sinnliche oder wirkliche Welt erkennen. Vier Weisen des Erkennens lassen sich nun unterscheiden, nach der Verschiedenheit der Gegenstände. Wir erkennen Gott durch sich selbst; in solcher Weise können wir nichts anderes erkennen, weil er allein die wirksame Ursache aller Dinge ist, welche unsern Verstand erleuchtet und aus sich klar ist; aber diese Erkenntniß ist sehr mangelhaft; sie zeigt das Sein, aber nicht das Wesen Gottes [3]. Wir erkennen die Körperwelt durch den Begriff, welchen wir in Gott von ihr sehen; diese Erkenntniß ist die vollkommenste; aus dem Begriffe der Ausdehnung können wir alle Weisen des Seins ableiten, welche dem Körper zukommen können. Freilich geschieht eine solche Ableitung von uns nur in zeitlicher Weise; aber dies fließt nicht aus der Erkenntniß durch die Idee, sondern nur aus unserer Unvollkommenheit [4].

1) Tr. de l'am. de Dieu p. 249. a. Toutes nos idées particulières ne sont que la substance de Dieu même en tant que relative aux créatures. De la rech. III part. II, 6 p. 111. a.

2) Méd. chrét. III, 2.

3) De la rech. III part. II, 7, 2.

4) Ib. 3.

Nicht so erkennen wir unsere Seele. Von ihr wissen wir nur durch unser Bewußtsein; ihre Weisen zu sein können wir nicht aus ihrem Begriffe ableiten; den Begriff unser selbst hat Gott uns nicht zeigen wollen [1]. Endlich haben wir noch eine Erkenntniß von den Seelen anderer Menschen und von andern Intelligenzen; sie ist die unvollkommenste und beruht nur auf Vermuthung, welche sich zwar an unsere Kenntniß der allgemeinen Gesetze Gottes anschließt, aber doch nur eine Ähnlichkeit anderer Geister mit unserm Geiste voraussetzt und hierin sich irren kann [2]. Wenn wir daher nur den reinen Begriffen unseres untrüglichen Verstandes folgen wollen, so haben wir unser Nachdenken auf die Körperwelt zu beschränken und die Gesetze der Natur vermittelst der mathematischen Begriffe zu erforschen.

Durch diesen Punkt wird nun den theosophischen Anklängen ein so enger Kreis der rein wissenschaftlichen Untersuchung gesteckt, daß ihnen in der That keine störende Nachwirkung bleiben kann. Aber was innerhalb dieses Kreises liegt, genügt auch den menschlichen Interessen nicht. Die Natur sollen wir wissenschaftlich erforschen können, von dem Gebiete des geistigen Lebens nur so viel wissen, daß es ist. Werden wir übersehen können, daß dieses Gebiet viel höhern Werth hat als jenes? Werden wir es uns versagen können einen Einblick in das sittliche Leben zu thun, von welchem unser Heil abhängt, wenn wir uns auch von vornherein sagen müssen,

---

1) Ib. 4.
2) Ib. 5.

daß wir bei seiner Untersuchung nicht von reinen Verstandesbegriffen geleitet werden? Wir haben gesehn, daß Pascal von der Cartesianischen Philosophie auf eben diesen Punkt geführt worden war. Pascal konnte beim Zweifel stehen bleiben und sich dem Glauben in die Arme werfen. Malebranche vermag das nicht. Er glaubt doch einiges von Gott, von unserer Seele zu wissen und über andere Geister eröffnen sich ihm wenigstens Vermuthungen. Er wagt es diesen Spuren weiter zu folgen und so eine Lehre über die sittliche Bedeutung der Welt sich auszubilden.

Das Ergebniß der wissenschaftlichen Untersuchung über unsere Erkenntniß, welches die Cartesianische Schule gefunden hatte, war unstreitig auffallend genug, um zu weitern Forschungen anzutreiben. In der Körperwelt sollen wir besser zu Hause sein, als in unserer Seele, die wir nicht wägen, nicht messen können, von welcher wir, wie Malebranche schließt, keinen klaren und deutlichen Begriff haben. Malebranche wird dadurch zunächst auf Gedanken der Theodicee geführt. Wie sollte er nicht dazu sich geneigt fühlen, da er in seinem Unmuth diese Welt ein vernachlässigtes Werk Gottes nennt? [1]. Es ist wohl schwer begreiflich, warum uns Gott die Begriffe, welche zur Erkenntniß der körperlichen Welt führen, offenbart, die Idee unseres Geistes uns verborgen hat. Malebranche vermuthet, dieses möchte geschehn sein, damit wir nicht stolz würden und uns zu sehr dem Vergnügen hingäben sie zu

---

1) Méd. chrét. VII, 11.

betrachten [1]; jenes dagegen konnte nicht ausbleiben, weil uns eine Kenntniß der Werkzeuge, der gelegentlichen Ursachen, durch welche wir unsern Zweck erreichen sollten, nicht fehlen durfte. In einer noch mehr besondern Weise führt dies Malebranche aus, indem er unsern Körper als ein Opfer schildert, welches wir Gott darbringen sollen um uns seine Gnade zu erwerben. Hierzu mußte er mit unserm Geiste auf das engste verbunden sein und wir konnten deswegen keinen klaren Begriff von uns selbst erhalten, weil wir sonst eingesehn hätten, daß der Körper nicht zu uns gehörte. Wir sind jetzt der Prüfung unterworfen. In diesem Zustande gehört zu der allgemeinen Ursache unserer Handlungen eine gelegentliche Ursache [2].

Doch erklärt dies noch nicht alles. Wenn auch unser Geist mit unserm Körper in engster Verbindung sein mußte, so entspricht es doch der göttlichen Weisheit nicht, daß wir in Abhängigkeit von unserm Körper leben, durch ihn gestört, getäuscht, verhindert werden an die wahren Güter unseres Lebens zu denken. Dies ist eine Unordnung, in welcher wir die Welt erblicken [3]. Malebranche

1) Tr. de l'amour de Dieu p. 249. b. C'est apparemment pour cela qu'il ne nous a pas donné l'idée claire de notre ame, de peur que nous ne nous occupassions trop de son excellence. Méd. chrét. IX. 20.

2) Entr. s. l. mét. IV, 12; tr. de mor. I, 10, 5; méd. chrét. IX, 19.

3) Entr. s. l. mét. IV, 17. Quoique Dieu puisse unir les esprits aux corps, il ne peut les y assujétir. Que la piqûre me previenne et m'avertisse, cela est juste et conforme à l'ordre, mais qu'elle m'afflige et me rende malheureux, qu'elle m'oc-

kann sie nicht aus der Anordnung Gottes, sondern nur aus der Sünde des Menschen herleiten. Der Mensch vor seinem Fall mußte zwar mit dem Körper verbunden sein, ihn aber beständig beherschen und sobald es seine höhern Bestrebungen verlangten, im Stande sein alle Störungen des geistigen Lebens zu überwinden. Noch gegenwärtig haben wir ja einen Rest dieser Macht über den Körper in der Lebhaftigkeit unserer speculativen Gedanken [1]. Aber der Mensch hatte freien Willen; er hat ihn gemisbraucht und dadurch ist die Unordnung in die Welt gekommen.

Die Freiheit des Willens zu behaupten, konnte für Malebranche nicht leicht sein, da seine Lehre überall die Abhängigkeit der Geschöpfe vom Schöpfer hervorhebt. Da er überdies eingesteht, daß wir keinen klaren Begriff von uns selbst haben, darf man nicht erwarten, daß er aus allgemeinen Begriffen seine Behauptung unterstützen werde; er kann nur die Thatsachen sprechen lassen. Aber sehr ernstlich kämpft er für sie. Das Ansehn des Augustinus, wie großes Gewicht es bei ihm hatte, kann ihn doch nicht bewegen einzugestehn, daß die Gnade unwiderstehlich in uns wirke [2], obgleich er zugeben muß, daß Gott die einzige wahre Ursache in der Welt sei. Auch hier muß ihm seine Lehre von den gelegentlichen Ursachen einen Ausweg bieten. Das Begehren des Men-

cupe malgré moi, quelle trouble mes idées, qu'elle m'empèche de penser aux vrais biens, certainement c'est un désordre.

1) Entr. s. l. mét. IV, 18; tr. de mor. I, 10, 15; tr. de la nat. et de la gr. II, 27.

2) Trois lettres p. 161.

schen ist eine solche Ursache; mehr als alles andere im Menschen wird es darauf Anspruch haben Ursache und frei zu sein [1]. Schwerlich werden wir erwarten dürfen, daß diese Grundlage ohne Schwanken seine Lehren vom freien Willen werde tragen können.

In der That schon darüber sehen wir ihn schwanken, ob er den Sündenfall für nothwendig ansehen soll, oder nicht. Er ist sogar geneigter das erstere zu thun, vorausgesetzt, daß man annehmen dürfe, Gott werde die besten Mittel zur Erreichung seines Zwecks gebraucht haben [2]. Wenn er damit die Freiheit des Menschen für vereinbar hält, so beruht dies wieder nur darauf, daß der Mensch als gelegentliche Ursache der Sünde anzusehn sei, d. h. als ein Werkzeug Gottes. Er kann dabei nicht unberücksichtigt lassen, daß nicht alle Werkzeuge frei sein müssen, und wird deswegen auch zur Behauptung der Freiheit noch auf eine andere Unterscheidung geführt zwischen der allgemeinen und besondern Vorsehung Gottes oder zwischen den allgemeinen Gesetzen der natürlichen Welt und der Ordnung der sittlichen Welt [3]. Nur unter der Voraussetzung derselben glaubt er die Freiheit unserer Wahl vertheidigen zu können [4]. Die Gefaren, welche in ihr liegen, werden wir später kennen lernen.

1) Rep. à Mr. Arn. 4, 23 p. 70. Si Dieu fait tout comme cause véritable, il ne communique sa puissance aux hommes, qu'en les établissant causes occasionelles, pour déterminer l'efficace de quelques lois générales par leur désirs, qui certainement sont en leur pouvoir, puisque sans cela il est clair qu'ils n'auraient aucun pouvoir.

2) Tr. de la nat. et de la gr. I, 32; 35.

3) Ib. I, 38 sqq.; II, 3; tr. de mor. I, 8, 4; 6.

4) Entr. s. l. mét. XII, 18.

Noch andere Schwierigkeiten stellen sich ein, wenn Malebranche auf die Untersuchung unseres Willens eingeht. Er ist im Allgemeinen der deterministischen Ansicht zugethan und läßt den Willen durch den Verstand und die Erkenntniß bestimmen. Zwar sollen erst die Bewegungen des Herzens die Entscheidung geben; aber unter diesen versteht er nur die Empfindungen der Lust oder der Unlust [1]), welche wir doch seiner Psychologie nach nur zu den Erkenntnissen schlagen können. Er ist hiernach geneigt mehr von dunkeln sinnlichen Empfindungen, als von klaren Begriffen unsern Willen abhängig zu machen und legt auf die verworrenen Naturtriebe, welche uns zum Körper ziehen, das größte Gewicht [2]). Der Instinct der Empfindung ergreift uns mit großer Gewalt, wärend Gott oder die allgemeine Vernunft nur sehr im Geheimen auf uns einwirkt [3]). Von dieser Ansicht aus kommt Malebranche zu einer Meinung, welche uns bei ihm noch mehr befremden würde, wenn wir nicht Ähnliches schon bei Pascal gefunden hätten. Er sieht die Liebe zur Lust als den einzigen Beweggrund an, welcher unsern Willen bestimmen kann. Damit wir auf etwas unsern Willen richten können, muß es uns sinnlich berührt haben; aber nur die sinnliche Lust zieht unsern Willen an sich [4]).

1) Tr. de la nat. et de la gr. II, 33; tr. de mor. I, 4, 16. Je ne vois que deux principes, qui déterminent le mouvement naturel de la volonté, — — savoir la lumière et le sentiment.

2) Entr. s. l. mét. IV, 20.

3) De la rech. V, 5 p. 178. b sq.

4) Tr. de l'am. de Dieu p. 248. a. Il est absolument impossible de rien vouloir, si rien ne nous touche. — — Le plaisir — — est le motif unique qui les détermine à faire généralement tout ce qu'ils font.

Freilich den Begriff der sinnlichen Lust wird er wohl weiter ausdehnen, als wir es zu thun pflegen. Wir sehen aber hieraus, daß er die Macht der Vernunft für unzureichend hält unser Leben zu leiten. Nur im Allgemeinen beherscht uns die allgemeine Vorsehung der Vernunft, im Besondern dagegen bestimmt uns der besondere sinnliche Eindruck. Hierauf beruht die Unterscheidung, welche Malebranche zwischen Willen und Freiheit der Indifferenz oder der Wahl macht. Der Wille geht auf das Gute im Allgemeinen und ist ein Eindruck, welchen Gott in unsere Seele gelegt hat, daß wir Gott, das Gute, die Glückseligkeit im Allgemeinen suchen; dieser Eindruck zwingt uns nicht, denn der Wille kann nicht gezwungen werden; er läßt uns aber auch keine Freiheit der Wahl; durch die Freiheit der Wahl dagegen wird unser Wille erst bestimmt und auf bestimmte Güter gerichtet [1]. Der allgemeine Wille vollzieht sich mit Nothwendigkeit; selbst im Bösen wollen wir das Gute, welches in ihm ist; die Liebe zum allgemeinen Guten beherscht uns so, daß wir sogar in der Sünde nicht gänzlich von ihr lassen können [2]. In ähnlicher Weise wie Campanella, findet daher Malebranche, daß unsere wählerische Freiheit nur darauf beruhe, daß wir durch die allgemeine Liebe zum Guten

---

1) De la rech. I, 1, 2. Par le mot de volonté — — je prétends désigner l'impression ou le mouvement naturel qui nous porte vers le bien indéterminé et en général, et par celui de liberté je n'entends autre chose que la force qu'a l'esprit de détourner cette impression vers les objets qui nous plaisent et faire ainsi que nos inclinations naturelles soient terminées à quelque objet particulier.

2) De la rech. I, 1, 2; IV, 1, 3; tr. de mor. I, 3, 15.

doch nicht in unsern besondern Willensacten bestimmt werden und auch von der andern Seite die besondern Güter uns die freie Wahl lassen, weil unsere Liebe zum allgemeinen Gut sich weiter erstreckt als die besondern Güter, welche so eben uns bewegen [1]). Dennoch ist auch die Wahl der einzelnen Güter nicht unabhängig von den Eindrücken, welche wir empfangen. Der Wille würde blind sein ohne Erkenntniß; durch sie muß er geleitet werden [2]). Nur in der Richtung unserer Aufmerksamkeit, wie wir früher sahen, nur in der Zurückhaltung unseres Urtheils [3]), möchte uns Malebranche Freiheit zugestehn; aber alles dies sind Acte des Erkennens; daß der Wille also durch das Erkennen nicht bestimmt würde, will sich nach keiner Seite zu ergeben. Wenn Malebranche behauptet, Gott habe nur durch allgemeine, nicht durch besondere Vorsehung alles bestimmt, springen nur die Verlegenheiten seiner Philosophie über diesen Punkt deutlich in das Auge.

Sie halten ihn aber doch nicht ab anzunehmen, daß nur durch die Sünde des Menschen die Unordnung in die Welt gekommen und die Vernunft den fleischlichen Begierden unterworfen worden ist. Die Sünde besteht darin, daß wir einem besondern Gute unsere Liebe unbedingt hingeben. Wir sollen kein Gut unbedingt lieben, welchem wir ohne Gewissensbisse unsere Liebe entziehen können; daher sollen wir nur Gott unbedingt lieben [4]).

---

1) Méd. chrét. VI, 19; tr. de la nat. et de la gr. III, 3.
2) De la rech. I, 1, 2.
3) Méd. chrét. VI, 19.
4) De la rech. I, 2, 4.

Nach dem natürlichen Laufe der Dinge sind wir nicht frei von Leidenschaften, d. h. von unwillkürlichen Bewegungen, welche die gelegentlichen Ursachen der Körperwelt in uns erregen; sie sollen die Aufmerksamkeit unseres Verstandes wecken, aber nicht unser Herz gewinnen. Wenn dies letztere geschieht, so wird unsere Vernunft verwirrt, unser Urtheil von den Sinnen abhängig gemacht; wir werden zu dem Glauben verleitet, als wären die sinnlichen Güter etwas an sich werth, nicht blos Mittel für das höchste Gut. Die Zustimmung zu der Leidenschaft ist das Böse; nur der Stimme Gottes sollten wir unsere Zustimmung geben; nur sie gewährt Überzeugung [1]). Alle unbedingte Liebe zu den Geschöpfen ist also verderblich; das Körperliche ist Veranlassung des Bösen, wenn es uns den Glauben einflößt, daß wir außer Gott andere Ursachen zu verehren hätten als Quellen unserer Glückseligkeit, und so zum Götzendienst uns verleitet [2]). Die natürliche Folge der Sünde ist, daß die sinnliche Lust uns verblendet, daß die Sinne ein Übergewicht in uns gewinnen, weil ihnen die Liebe zum allgemeinen Gut nicht mehr das Gleichgewicht hält, und sie daher uns zu tyrannisiren anfangen [3]). Malebranche sucht auch die Lehre von der Erbsünde zu erklären. Er geht dabei von der Ansicht aus, daß die ungeregelten Bewegungen in der Einbildungskraft der Mutter auch auf die Einbildungskraft des Kindes sich übertragen; er bescheidet sich aber, daß diese An-

---

1) Ib. V, 4 p. 173. b sq.; 8 p. 188. b.
2) Tr. de mor. I, 3, 19; 10, 2; entr. s. l. mét. XIV, 7.
3) De la rech. I, 5, 1; conv. chrét. p. 215.

nahme nicht zu den nothwendigen Lehren der Kirche gehöre [1]).

An die Lehre von dem Sündenfall muß die Lehre von der Erlösung sich anschließen. Der Zweck Gottes, seine Verherlichung durch den Menschen, darf nicht vereitelt werden. Daher mußte Gott darauf bedacht sein die Unordnung, welche durch die Sünde entstanden ist, zur Ordnung wiederherzustellen. Dies geschieht in besondern Wegen, welche Gott zur Erreichung seines Zwecks einschlägt. Erst hier tritt der Gegensatz zwischen der allgemeinen und der besondern Vorsehung Gottes in seiner ganzen Stärke hervor. Es melden sich damit aber auch die Geheimnisse der christlichen Religion. Denn die besondern Rathschlüsse Gottes sind uns verborgen; sie schließen sich unmittelbar an die Sünde an, welche ein neues Gesetz nothwendig gemacht hat, um ihren verderblichen Folgen zu begegnen [2]). So wie der Wille des Menschen als eine besondere Ursache in die Welt eintritt, so muß auch eine besondere Vorsehung über ihn wachen. Wir werden uns nun aber nicht wundern dürfen, daß wir hiermit in ein räthselhaftes Gebiet eintreten. Nur durch eine geheime Übereinstimmung mag das allgemeine Gesetz Gottes mit seinem besondern Rathschluß im Einklang stehen. Wo Malebranche den Unterschied zwischen dem allgemeinen und dem besondern Willen Gottes durch Beispiele zu erläutern sucht, ersieht man, daß er darauf sich gründet, daß jener

---

1) Conv. chrét. p. 215. b sq.; 219. a; de la rech. II part. I, 7, 5.

2) Entr. d'un phil. chrét. p. 275. b; entr. s. l. mét. VI, 7.

den Zusammenhang der weltlichen Dinge unter einander festhält, wärend dieser die einzelnen Dinge ohne Rücksicht auf ihren Zusammenhang bestimmt [1]. Der allgemeine Wille entspricht der Weisheit Gottes, seiner unveränderlichen Vernunft; sie darf nicht verletzt werden und daher wird durch sie sogar seiner Macht eine Grenze gesetzt. Daher darf Gott auch nicht gegen sein allgemeines Gesetz die Sünder retten. Malebranche fühlt das ganze Gewicht der Frage, warum Gott die verstockten Sünder verdamme; er glaubt sie aber aus dem angeführten Grundsatze beantworten zu können. Die Gnade Gottes ist allgemein; aber dennoch kann sie nicht alle retten. Der Grund hiervon kann kein anderer sein, als weil Gott wirksam nach allgemeinen Gesetzen, allen Sündern die Gnade geben mußte, wenn sie auch nur wenigen in einer wirksamen Weise zu Theil wurde [2]. Gott liebt die Größe und die Schönheit seines Werkes, aber noch mehr liebt er die Regeln seiner Weisheit [3]. So soll der Ruhm Gottes nicht in allen Menschen sich verherlichen, sondern nur im himmlischen Reiche, in der Gemeinschaft der Frommen [4]. Das ist der mystische Körper Christi, der sich bis zu Ende der Tage fortbilden soll [5], in diesem und jenem Leben;

---

1) Rep. à Mr. Arn. 4, 6 p. 48 sqq.

2) Tr. de la nat. et de la gr. I, 38 sqq.; 44; rep. à la diss. de Mr. Arn. 9, 13 p. 94 sqq. La sagesse seule peut limiter la puissance par la simplicité de ses voies.

3) Méd. chrét. 8, 22. Dieu aime donc la grandeur et la bonté de son ouvrage, mais il aime davantage les règles de sa sagesse.

4) Tr. de mor. II, 6, 3.

5) Tr. de la nat. et de la gr. II, 15.

denn unsere Seelen sind unsterblich, weil sie Substanzen sind und daher nicht durch die Auflösung einer ihnen fremden Verbindung, welche wir ihren Körper nennen, zerstört werden können [1]). Man sieht nun deutlich, wie mislich dieser Unterschied zwischen allgemeinem und besonderm Willen Gottes ist, indem der besondere Wille nicht allein durch das allgemeine Gesetz beschränkt, sondern dadurch auch vom Willen der Menschen abhängig gemacht werden soll. Denn nur die Menschen werden gerettet werden, welche in die allgemeinen Wege Gottes eingehn; sein Wille die übrigen zu retten ist ohne Wirkung [2]). Eben hierin liegt der Grund der Schwierigkeiten, in welche die Lehre Malebranche's über die Freiheit sich verwickelt. Sie findet sich außer Stande die wahrhaft allgemeine und daher alles Besondere umfassende Wirksamkeit Gottes mit der Macht des menschlichen Willens, welcher das Böse wählen und Gottes Willen unwirksam machen kann, in Einklang zu setzen.

Malebranche überlegt nun auch die Mittel, durch welche wenigstens ein Theil der Menschen gerettet werden kann. Sie liegen nicht im gewöhnlichen Laufe der Natur, welcher uns den Täuschungen der Sinne, der Liebe zur sinnlichen Lust und der Herrschaft des Körpers unterwirft. Wir aber sollen das Fleisch tödten, die sinnliche Lust flie-

1) Rep. à Mr. Arn. 23, 7 p. 283 sqq.; entr. sur la mort I p. 283 sqq.

2) Méd. chrét. VIII, 19. Dieu veut sauver tous les hommes, mais par les voies qui portent le plus le charactère de ses attributs, et il n'y aura que ceux-là de sauvés, qui entrent dans l'ordre de ses voies.

hen lernen um uns unserer höhern Zwecke bewußt zu werden [1]). Dennoch liegen alle Beweggründe, welche uns leiten können, in den Empfindungen der Lust; die Liebe zur Lust ist uns natürlich, mit der Liebe zur Vervollkommnung eins und kann uns daher nicht verboten werden [2]). Daher hat Gott nur das Mittel zu unserer Rettung einschlagen können, daß er noch andere Empfindungen der Lust in unsere Seele legte, welche uns zum Guten ziehn und mit Gott uns verbinden. Das sind die Empfindungen der Gnade, das ist die Gnade der Empfindung, welche unsere Herzen zur Frömmigkeit leitet [3]). Daß diese Gnadenempfindung nicht ohne Zusammenhang mit unserer ursprünglichen Natur in uns erweckt wird, deutet es an, daß sie als ein Rest der Liebe zum allgemeinen Gute angesehn werden soll, welcher uns noch nach unserm Fall übrig geblieben wäre. Sie besteht in der Hoffnung und dem Vorgeschmack der ewigen Seligkeit [4]). Die Wirkungen der Gnade werden von Malebranche als Regungen des Instincts betrachtet, als unserm sittlichen Willen vorausgehende Bewegungen physischer Art. Wir

---

1) Tr. de mor. I, 11; de la rech. I, 5, 1 p. 11. b; IV, 10, 1.

2) De la rech. IV, 5, 2; tr. de l'am. de Dieu p. 248. a; 252. a; lettr. au P. Lamy p. 278. a.

3) Tr. de la nat. et de la gr. II, 30. Il fallait opposer la grace de sentiment à la concupiscence, plaisir à plaisir.

4) Tr. de l'amour de Dieu p. 248. a. Cette inclination naturelle, qui nous reste encore après le péché pour la vérité et pour la justice, en un mot pour la raison. — — Car la grace de Jésu-Christ, par laquelle on resiste au plaisirs déréglés, est elle même un saint plaisir; c'est l'espérance et l'avantgout du souverain plaisir. Tr. de mor. I, 10, 10; de la prémot. phys. p. 377. a.

müssen, sagt er, das Gute zuvor schmecken und empfinden, um in dasselbe einwilligen zu können. Aber unsere Freiheit wird durch solche Vorbewegungen nicht gefärdet; denn die Gnade wirkt nicht unwiderstehlich in uns; die Vorbewegung ist nur eine gelegentliche Ursache, welche der Wille ergreifen kann um uns das Gute anzueignen[1]. So setzt der Wille überall eine physische Grundlage, ein allgemeines und nothwendiges Gesetz der göttlichen Wirksamkeit voraus. An eine allgemeine Offenbarung durch Christum soll sich daher auch die Verleihung der Gnade anschließen[2], weil Malebranche in der Fortpflanzung des Guten wie des Bösen einen allgemeinen Zusammenhang sucht. Darum soll die Gnade allgemein sein, damit sich alle bessern können; denn zur Besserung bedürfen wir jetzt einer heiligen Lust, welche uns für das Gute ein Interesse einflößt, bis wir es aus reiner Vernunft lieben lernen[3]. Wie sollten wir sonst die kräftige Aufmerksamkeit anspornen können, welche uns vor den Täuschungen und Verlockungen der Sinne bewahren muß, welche uns unser Urtheil zurückhalten läßt und unsern Verstand vor Vorurtheilen sichert. Hierauf beruht die Freiheit unseres Geistes; um sie gewinnen zu können, da wir beständig gestört werden, haben den Sinnenlockungen die Lockungen

---

1) Darüber handelt weitläuftig die Schrift de la prémotion physique. S. besonders p. 377. a. Il faut gouter ou sentir avant que de consentir. Lettr. au P. Lamy p. 281. a.

2) Die Seele Christi soll die gelegentliche Ursache aller Gnadenwirkungen sein. De la nat. et de la gr. II, 21; tr. de mor. I, 8, 3.

3) Méd. chrét. XIV, 4.

der Gnade entgegengesetzt werden müssen [1]). Malebranche findet, daß besonders in den Gedanken, welche einen Anstrich des Unendlichen haben, die Lockungen der Gnade sich zeigen, indem sie vorzugsweise die Aufmerksamkeit fesseln [2]).

Es ist wohl deutlich genug, daß diese Lehren überhaupt dahin streben einen allgemeinen Zusammenhang des sittlichen Lebens zu behaupten und die ganze Welt aus einem sittlichen Gesichtspunkt zu betrachten. Demgemäß hat denn auch Malebranche die Sittenlehre auszubilden gesucht; daß er jedoch hierin etwas Bedeutendes geleistet hätte, wird man schwerlich sagen können. Gegen Geulincx, mit welchem er auch in diesem Theile der Philosophie viele Ähnlichkeit hat, bleiben seine Formeln an Genauigkeit und Bestimmtheit zurück; mit der Moral Charron's verglichen, sind seine Vorschriften dürftig.

Wie Geulincx theilt er seine Moral in zwei Theile, von welchen der erste von der Tugend überhaupt, der andere von den besondern Pflichten der Tugend handeln soll. Die Tugendlehre soll uns nur an die allgemeine Pflicht verweisen, welche das ganze Leben zu regeln bestimmt ist. Sie besteht in der Liebe der Vernunft oder der Ordnung, welche das Gesetz Gottes ist. Ihr gemäß sollen wir alles nach dem Grade der Vollkommenheit schätzen, welchen es hat und nach welchem es auch von Gott geliebt wird. Der Gehorsam gegen diese Ordnung ist unsere einzige Tugend; gegen diese Liebe zur Ordnung genommen, hat

---

1) Tr. de mor. I, 2, 12; I, 5; 6; de la rech. IV, 2, 2; de la nat. et de la gr. II, 37.

2) De la rech. IV, 2, 1.

das pflichtmäßige Handeln wenig Werth [1]). Nicht das Gesetz der Natur ist es, welchem wir uns unterwerfen sollen; ihm folgen wir nothwendig und die Natur zu unserm Gott zu machen ist heidnisch [2]). Auch die speculativen Wahrheiten in der Wissenschaft von der Körperwelt zu erkennen dürfen wir nicht für unsere sittliche Aufgabe ansehn; vielmehr sollen wir durch unsere Vernunft geleitet unsere Vernunft höher achten als Körperliches und Wissenschaft vom Körperlichen [3]). In der Liebe zur Vernunft und zur Ordnung ist die Erhaltung unser selbst, das Streben nach unserm und Anderer wahrem Wohl eingeschlossen, weil alles seinen Werth in Gott hat; aber alle diese einzelnen Güter sollen auch nur als Theile der Ordnung Gottes geliebt werden [4]). In natürlicher Weise folgt der Liebe Gottes der Gehorsam, doch kein blinder Gehorsam; sondern um ihn üben zu können müssen wir in uns eingehn, die innere Wahrheit um Rath fragen, über den Glauben zur Erkenntniß vordringen und nur der Vernunft unsern Gehorsam weihen. Hierüber streitet Malebranche eifrig gegen die Grundsätze des Port-Royal [6]). Alles dies klingt wie bei Geulincx, nur daß die Mo-

1) Tr. de mor. 1, 1, 19 sq.; 2, 1; 5; 13, 15.

2) Ib. I, 1, 20; 22.;

3) Ib. I, 1, 19.

4) Ib. I, 1, 14; de la rech. IV, 1, 4.

5) Tr. de mor. I, 2, 11 sqq. Il y a même des persons de piété qui prouvent par raison qu'il faut rénoncer à la raison, que ce n'esi point la lumière, mais la foi seule qui doit nous conduire et que l'obéissance aveugle est la principale vertu des chrétiens.

mente im Begriffe der Tugend nicht so genau unterschieden werden.

Auch in der einzelnen Pflichtenlehre finden wir seine Moral nicht fruchtbarer. Er konnte in sie nicht tiefer einzudringen streben, weil er die Einsicht unserer Vernunft in die ewigen Gesetze Gottes auf die Körperwelt beschränkt und die Begriffe unseres und anderer Geister uns abgesprochen hatte. Daher soll doch alles, was unser geistiges Leben betrifft, erst durch innere Empfindungen der Gnade und mithin durch den Glauben uns erhellen. Daher gesteht auch Malebranche, es sei schwer die besondern Pflichten zu regeln und die allgemeine Regel, welche er endlich aufstellt, hat eben so viel Bedenkliches wie Verneinendes in sich. Die Pflichten gegen das Gottesreich, meint er, sollen wir vorziehen vor den Pflichten gegen eine Gesellschaft, welche mit diesem Leben endet [1]. Weiter konnte er wohl nicht gelangen in seiner Lehre vom Zusammenhange der sittlichen Gesellschaft, da er die Verschiedenheit der Stände nur als eine Folge der Sünde ansieht [2]. Deswegen weiß er auch den Gehorsam gegen Kirche und Staat nur daraus abzuleiten, daß sie Gottes Ordnung vertreten [3]. Ohne Zweifel ist alles auf Gott zurückzuführen, aber sein Occasionalismus weiß uns nicht zu

---

1) Ib. II, 7, 15. La seule règle générale que je m'avance de donner présentement, — — c'est quil faut préférer les devoirs de l'amitié en Jesus-Christ et de la société éternelle, aux devoirs ordinaires d'une amitié et d'une société qui doivent finir avec la vie.

2) Ib. II, 11, 1.

3) Ib. II, 9, 2.

entwickeln, in welche Ordnung Gott die Glieder der sittlichen Gemeinschaft gebracht hat, sondern alle Substanzen stehn ihm vereinzelt und müssen erst mittelbar durch Gott ihren Zusammenhang finden [1]. Wir werden kaum sagen können, daß diese Pflichtenlehre über den hierarchischen Standpunkt der Scholastik sich erhoben hätte.

Wenn man Malebranche mit Geulincx vergleicht, so darf man eine Gruppe von Gedanken nicht übersehn, über welche beide ähnlich, aber doch sehr verschieden sich aussprechen. Beide unterscheiden Zweck und Beweggrund des Handelns, aber in einem entgegengesetzten Sinn. Jenem ist der Zweck des Handelns Gott, der Beweggrund aber das Gefül der Lust, das Streben nach Glückseligkeit [2]. Dieser sieht die letzte Folge, das Ende aller unserer Handlungen in unserer Glückseligkeit, will aber keinen andern sittlichen Beweggrund für das Handeln zulassen als die Liebe zu Gott oder zur Vernunft. Damit hängt zusammen, daß Malebranche auf die Antriebe des Instincts, auf die religiösen Empfindungen, welche uns zum Guten ziehen, indem sie einen Vorschmack der künftigen Vollkommenheit gewähren, ein sehr großes Gewicht für das sittliche Leben legt, wärend Geulincx darin nichts als Bewegungen der Leidenschaft und der Selbstsucht er-

---

1) Ib. II, 2, 10.

2) Tr. de l'am. de Dieu p. 248. a; lettr. au P. Lamy p. 278. a; tr. de mor. I, 8, 15. Il y a de la différence entre les motifs et la fin, comme entre les effets et leurs causes. — — Dieu se faisant connaitre, se faisant gouter, il se fait aimer. Dieu est la fin et son action en nous est le motif de notre amour.

blickt. Noch ein anderer Punkt greift in diese Verschiedenheit der Lehrweisen ein. Geulincx stritt gegen den Aristotelischen Begriff der Tugend, indem er nicht zugeben wollte, daß sie durch Übung gewonnen und zur Gewohnheit ausgebildet werden sollte. Nur die Tugend wollte er gelten lassen, welche in den unmittelbaren, klaren und bestimmten Aussprüchen der Vernunft ihren einzigen Beweggrund fände; alle Tugendübungen waren ihm nur ein äußeres Werk; sinnlichen Beweggründen zu folgen, wie sie auch durch Gewohnheit, durch die Aussprüche des Gewissens oder durch Religion geheiligt sein möchten, galt ihm nur für eine Sache der Leidenschaft. Gegen die Leidenschaften aber eifert Malebranche nicht in derselben Weise wie Geulincx; auch in ihnen sieht er ein Werk Gottes; noch weniger entzieht er sich der innern Stimme des Gewissens; willig unterwirft er sich dem Ansehn der Kirche und in den äußeren Werken sieht er ein Verdienst [1]. Man darf wohl annehmen, daß auf diese Verschiedenheit der Lehrweisen die Verschiedenheit der kirchlichen Bekenntnisse nicht ohne Einfluß gewesen ist. Von seinem Gesichtspunkte aus macht nun Malebranche geltend, daß es nicht allein auf die Tugend im besondern Lebensacte ankomme; eine solche würde mit der besondern Handlung ihr Ende erreicht haben; die wahre Tugend müsse durch die einzelnen Tugendübungen gewonnen und zur Gewohnheit ausgebildet werden [2]. Er verlangt daher auch Vorbildungen und Vorübungen, durch welche die Tugend allmälig zu

1) Doch verkennt er auch die entgegengesetzte Lehrweise nicht. Entr. s. l. mort I p. 280.

2) Tr. de mor. I, 3, 20; 4, 13.

ihrer Kraft kommen müsse, welche noch nicht Tugend, aber Antriebe zur Tugend sind, und er findet sie in den Gefülen der geistigen Lust und in den Neigungen des Geistes, welche aus solchen Gefülen hervorgehn. Diese Beweggründe zum Sittlichen sind nicht reine Vernunft, sind nicht rein sittlich; aber sie sollen zur reinen Vernunft und zur reinen Sittlichkeit führen und sind uns nothwendig, weil wir aus dem Verderben der Sünde herausgezogen werden müssen. Freilich sollen wir beim Instinct der verworrenen Empfindung nicht stehn bleiben, sondern überall auf die wahren Beweggründe der Vernunft vordringen [1]); aber als natürliche Vorläufer der Vernunft sollen auch solche sinnliche Beweggründe nicht verworfen werden. In seiner Weise nicht immer ein strenges Maß einzuhalten geht nun Malebranche freilich ziemlich weit im Lobe, welches er solchen unreinen Beweggründen unseres Handelns zugesteht. Ihm scheint es gleichgültig, ob Furcht oder Hoffnung unsere schwankenden Bestrebungen zur Ordnung treibt; auch die Furcht vor der Hölle wird dabei nicht verschmäht; es thut nichts, daß Hoffnung und Furcht nur unsere Glückseligkeit uns suchen lassen [2]).

Gegen die Reinheit seiner Sittenlehre hat man von dieser Seite her manche Bedenken erhoben. Wie es scheint, war es besonders dieser Punkt, welcher bei Bos-

1) Entr. s. l. mort I p. 272.

2) Lett. au P. Lamy p. 278. a. Nous devons chercher dans l'amour invincible que Dieu nous donne pour le bonheur des motifs qui nous fassent aimer l'ordre. — — Que ces motifs soient de crainte ou d'espérance, il n'importe, pourvu qu'ils nous animent et qu'ils nous soutiennent. Tr. de mor. I, 8, 14.

fuet Anstoß fand. Nicht ohne gerechten Anschein hatte man Malebranche den Vorwurf gemacht, daß seine Lehre die Selbstsucht begünstige; wie er denn auch gestand, daß er eine uninteressirte Liebe zu Andern und selbst zu Gott nicht behaupten könne, daß jeder vorzugsweise sein Heil vor dem Heil aller andern suchen müsse [1]. Gegen diesen Vorwurf vertheidigt er sich, indem er darauf bestand, daß wir für das Gute interessirt werden müßten und daß die Gleichgültigkeit gegen unser Heil sehr gefährlich sein würde [2]. Es schien ihm widersinnig seine Lehre der Selbstsucht zu beschuldigen, da er doch nur die Beweggründe, aber nicht den Zweck unseres Handelns in der Lust an unserer Vollkommenheit setzte und nicht anstand zu erklären, daß es das äußerste Verbrechen sein würde seinen Zweck in sich selbst zu suchen [3]. Dennoch die Beweggründe lassen sich vom Willen nicht scheiden; sie bilden den Kern des Willens und wenn dieser auf den Zweck gerichtet ist, so wird jeder Makel, welcher auf die Beweggründe fällt, auch auf den Zweck fallen müssen. Malebranche kann sich dieser Natur der Dinge nicht entziehn. Er bekennt sich zur Liebe Gottes; aber seine Beweggründe kann er von ihr nicht trennen; er frägt sich, warum er Gott liebe; er muß sich sagen, weil Gott vollkommen und glücklich macht [4]. Man wird ihn schwerlich von

1) Tr. de l'am. de Dieu p. 250. b sqq. Nous devons donc vouloir notre salut préférablement à celui de tous les autres.

2) Ib. p. 254. b.

3) Lettr. au P. Lamy p. 278. a. C'est le dernier des crimes que de mettre sa fin dans soi-même.

4) Tr. de l'am. de Dieu p. 250. b. L'amour de Dieu est de mon choix et tous ceux qui aiment Dieu peuvent bien dire

der Schuld freisprechen können, die Lehre des selbsüchtigen Eudämonismus begünstigt zu haben, welche in den kommenden Zeiten in den abschreckendsten Gestalten sich zeigen sollte.

Um jedoch gerecht zu sein wird man bemerken müssen, daß der Punkt, auf welchen Malebranche drang, wohl zu beachten war. Er sollte die Nothwendigkeit der natürlichen Vorbildungen für unser sittliches Leben hervorheben. Der Fehler lag nun darin, daß ihnen nicht allein ein natürlicher, sondern auch ein sittlicher Werth beigelegt, daß Natürliches und Sittliches nicht scharf genug von einander abgegrenzt wurden. Hieraus lassen sich die Abweichungen Malebranche's von Geulincx aufklären. Wie sehr auch Malebranche dem Rationalismus zugewendet war, so liegt doch seinen Gedanken überall das Bewußtsein zu Grunde, daß unsere Vernunft beschränkt ist und einer Ergänzung durch das sinnliche Bewußtsein bedarf. Weit entfernt von der Zuversicht eines Spinoza kann er der innern Anschauung nicht zutrauen, daß sie uns die adäquate Erkenntniß des Unendlichen gewähre, ja selbst die bescheidnern Gedanken eines Descartes, eines Geulincx, welche uns eine klare und bestimmte Erkenntniß unseres Geistes und geistiger Dinge zuschreiben, schienen ihm unserm Geiste noch einen zu kühnen Flug zu gestatten. Er ist vielmehr davon überzeugt, daß wir nur unter Leitung einer geistigen Erfahrung in das geistige Gebiet eindringen können, daß wir an dunkeln Empfindungen, an in-

---

pourquoi. C'est que, voulant être solidement heureux, heureux et parfaits, ils croient, — — qu'il n'y a que Dieu qui les puisse rendre tels.

stinctartigen Gefülen der Lust im geistigen Leben uns allmälig emporziehen lassen müssen, um des sittlichen Lebens theilhaftig zu werden, in welchem unsere Bestimmung liegt. Hieran hängt die ganze sittliche und religiöse Richtung seiner Gedanken.

Unstreitig lag die Wendung, welche zuletzt die Lehren der Cartesianischen Schule genommen haben, schon in ihrer ersten Anlage. Der Rationalismus des Descartes hatte sich wesentlich auf das Einleuchtende der mathematischen Lehren gestützt; die Fruchtbarkeit seiner Grundsätze hatte er vorzüglich in der Anwendung der Mathematik auf die Physik bewährt; das ethische Gebiet war von ihm nur sehr äußerlich berührt worden. Dabei hatte er sich doch der Überzeugung nicht entschlagen können, daß die geistigen Dinge und mithin auch ihre Erkenntniß eine höhere Würde hätten, als die körperliche Natur und die Wissenschaft, welche wir von ihr durch Hülfe der Mathematik gewinnen können. Diese Überzeugung beruhte vielmehr auf der Grundlage des Systems, welches von dem Satze, ich denke, also bin ich, ausgehend im Gedanken des Unendlichen und der ewigen Wahrheit des göttlichen Geistes Sicherheit für die Erkenntniß der körperlichen Welt suchte. So konnte nun die physische und mathematische Erkenntniß durch die Vernunft immer nur einen untergeordneten Werth in Anspruch nehmen, weil sie das höhere Gebiet des Geistes und die Erkenntniß Gottes nicht zu gewähren vermöchte. Dahin wieß die Ausschließung der Theologie von der natürlichen Erkenntniß, wenn sie auch nicht mit aller Strenge vollzogen wurde, dahin die Vernachlässigung der ethischen Untersuchungen. Schon

Pascal hatte dies entwickelt; Malebranche fügte dazu den Gedanken, daß wir keinen klaren und bestimmten Begriff unseres Geistes hätten, indem er mit größerer Schärfe als die frühern Cartesianer das Bewußtsein, welches wir von uns selbst in der Erfahrung unseres Denkens haben, von der begriffsmäßigen Erkenntniß unseres Verstandes unterschied. Dadurch wurde die Erkenntniß des Geistigen nach klaren und bestimmten Begriffen ganz abgeschnitten. Die Erkenntniß des Verstandes blieb auf den kleinen Kreis der Mathematik und Physik beschränkt.

Wer nun die Philosophie auf Physik beschränken wollte, der konnte freilich noch ein weites Feld der Forschung vor sich sehen. Hierauf hatte sich in der That die Cartesianische Schule vorzugsweise geworfen und dagegen die logischen und metaphysischen Begriffe der Aristotelischen Schule als ungenau und von zu vager Allgemeinheit bei Seite gelegt. In sehr charakteristischer Weise spricht sich hierüber Malebranche aus. In den Begriffen der gewöhnlichen philosophischen Schule von Wirklichkeit und Vermögen, Ursach und Wirkung, substantiellen Formen, Fähigkeiten und verborgenen Eigenschaften sieht er nur allgemeine logische Abstractionen, welche die besondern und concreten Erscheinungen der Natur nicht zu erklären vermöchten. In ähnlicher Weise wirft er dies den Aristotelikern vor, wie Aristoteles es dem Platon vorgeworfen hatte [1]; er dringt dagegen auf genauere Erforschung der

1) De la rech. III part. II, 8, 1 p. 114. b sq. Cette philosophie abstraite et chimérique qui explique tous les effets naturels par des termes généraux d'acte, de puissance, de cause,

Gesetze in den Bewegungen der Natur. Aber Malebranche konnte doch auf dieses Gebiet seine Gedanken nicht beschränken. Die ethische Richtung seiner Lehre läßt ihn in dem Leben des vernünftigen Geistes einen würdigern Gegenstand unserer Forschung erblicken. Wenn uns Gott auch das Wesen dieses Gegenstandes nicht offenbart hat, wenn er auch von seinen Begriffen, den Urbildern der weltlichen Dinge, uns nur das Urbild der Körperwelt sehen läßt, um vermittelst desselben uns zu befähigen die Natur in klare und bestimmte Begriffe aufzulösen, so haben wir doch noch andere Weisen der Offenbarung ihm zu verdanken, welche uns in Hoffnung und in Glauben mit einer höhern Welt verbinden. Diesen Offenbarungen schließt sich nun Malebranche mit Vorliebe an. Daher legt er auf die sinnlichen Empfindungen, wenn sie auch nur verworrene Begriffe bringen, auf die Empfindungen einer vorahndenden Lust, auf die physischen Vorbewegungen unseres Geistes den höchsten Werth. Sie sind verworren, es ist wahr, aber als Verworrenheiten des Geistes, welche uns in das Übersinnliche einen Blick verstatten, werden sie doch immer noch einen höhern Werth in Anspruch zu nehmen haben, als alles, was uns über die

---

d'effet, de formes substantielles, de facultés, de qualités occultes etc. — — Ce ne sont que des definitions de logique. — Si les philosophes ordinaires se contentaient de donner leur physique simplement comme une logique qui fournirait des termes propres pour parter des choses de la nature, — — on ne trouverait rien à reprendre dans leur conduite. Mais ils prétendent eux-mêmes expliquer la nature par leurs idées générales et abstraites, comme si la nature était abstraite.

körperliche Welt einen Aufschluß geben kann. Wir sollen durch sie aufgefordert werden über den Glauben an die natürlichen und übernatürlichen Offenbarungen Gottes nachzudenken um zur Erkenntniß der Zwecke Gottes, unseres einzigen Zwecks, und zum Leben in dieser Erkenntniß zu gelangen. So setzt sich der sehr beschränkten und nur auf ein niederes Gebiet des Daseins sich erstreckenden Verstandeserkenntniß die Nothwendigkeit entgegen an die Empfindung, an die Erfahrung sich anzuschließen. Der Glaube an diese verspricht köstlichere Ausbeute als alle Erforschung der klaren Begriffe des Verstandes.

Wenn man nun die Anstrengungen Malebranche's betrachtet sich vom Glauben zur Erkenntniß zu erheben, so wird man in ihnen an das Hypothetische erinnert, welches überhaupt in der Cartesianischen Schule einen breiten Raum einnahm. Die mathematischen Gesetze ließen sich doch auf die Erkenntniß der wirklichen Welt nicht ohne Weiteres übertragen; nur durch Voraussetzungen war der Übergang möglich. Daher hatte auch die Erfahrung den Cartesianern immer neben den Begriffen des Verstandes als ein zweites Element der Erkenntniß gegolten und nur über das Verhältniß beider zu einander konnte innerhalb ihrer Schule ein Streit herschen. Man wird bemerken können, daß hierüber nur allmälig die Ansichten sich aufgeklärt hatten. Descartes selbst hatte noch ziemlich sorglos die Begriffe der Vernunft und die mathematische Methode mit den Ergebnissen der Erfahrung vermischt, so wie seine vage Ansicht von der unmittelbaren Anschauung der einfachen Begriffe und des Wesens unseres Ich hierzu die Veranlassung gegeben hatte; obgleich er das Hypo-

thetische in seiner Behandlung der Physik nicht übersehen konnte, glaubte er doch seinen Hypothesen zwingende Kraft beilegen zu können und in seiner Untersuchung psychologischer Aufgaben meinte er durchaus auf rationalistischer Grundlage zu fußen. Geulincx sah nun wohl besser das Hypothetische in der Physik ein; er konnte sich nicht verbergen, daß schon die Grundlage dieser Wissenschaft, der Begriff der Bewegung, nicht aus der Vernunft gezogen werden könnte. Aber im psychologischen Gebiete blieb er bei den unmittelbaren Anschauungen der Vernunft stehen und ließ hierin selbst dadurch sich nicht stören, daß er von geistigen Thätigkeiten keine Begriffserklärungen geben konnte. In seiner Lehre traten nun die Gebiete der Erfahrung und der Verstandeserkenntniß stärker auseinander und vertheilten sich an die zwei Gebiete des Seins, das Körperliche und das Geistige. Aber eben das, was ihm das meiste Interesse hatte, das Geistige, schien ihm auch einer reinen Vernunfterkenntniß zugänglich zu sein. Spinoza konnte diesem Wege nicht folgen, weil er beide Gebiete des Seins zu einer durchgehenden Gleichheit zwang und streng der mathematischen Methode folgend alles Hypothetische ausschließen wollte. Sein Bestreben alle verworrene Gedanken auszuschließen würde folgerichtig durchgeführt alle Erfahrung beseitigt haben; durch seine Lehrweise aber traten wenigstens die reinen und ewigen Erkenntnisse des Verstandes und die Meinungen der vagen Erfahrung in einen so entschiedenen Gegensatz, daß jede Vermittlung unter ihnen aufgegeben werden mußte. Der Gegensatz zwischen seiner praktischen und theoretischen Denkweise ist hiervon der Erfolg. Auf diesem Wege ihm

zu folgen war Malebranche nicht im Stande. Er konnte die Erfahrung nicht aufgeben, da er in ihr das einzige Mittel zur Regelung unseres sittlichen Lebens und zur Erkenntniß unser selbst sah. Mit Spinoza theilte er den strengen Gegensatz zwischen allgemeinen Verstandeserkenntnissen und zwischen Erkenntniß der besondern Thatsachen der Erfahrung; von jenen aber erkannte er, daß sie, was das Weltliche betrifft, nur Mögliches uns darstellen, die Erkenntniß des Wirklichen mußte er vermittelst der sinnlichen Empfindung zu gewinnen suchen. Für ihn lag auch zugleich in der Beschränkung, welche die Cartesianische Schule den Begriffen des Verstandes vorzugsweise auf das mathematische Gebiet gegeben hatte, eine Versuchung, und in der Verschmähung der allgemeinen logischen Begriffe, welche nur eine vage Erkenntniß gewähren könnten, fast ein Zwang zu der Meinung, daß nur die Erfahrungen der Körperwelt durch die Vernunft erhellt werden könnten und wir keine allgemeine Begriffe hätten, welche das Geistige im Lichte der Vernunft uns erblicken ließen. Das Gebiet des Höhern, des geistigen Seins und Lebens blieb dem Glauben und den Hypothesen über den Glauben überlassen.

Es wird einleuchten, daß hierauf das Theosophische in seiner Erkenntnißlehre beruht. Ausgehend von dem Gedanken, daß der Verstand uns sonst nur Möglichkeiten darstelle, meinte Malebranche doch, daß der Begriff, welchen wir vom Unendlichen haben, uns eine höhere Wirklichkeit verriethe. Er vertraute der unmittelbaren Verbindung, in welcher das Endliche mit dem Unendlichen stehen müsse. Nicht anders als Descartes, Geulincx und

Spinoza war er von dem Gedanken erfüllt, daß wir von der Anschauung des Ewigen unser Licht über das Ewige ziehen müßten; wiewohl er eingestand, daß nur ein allgemeiner und unbestimmter Gedanke des Vollkommenen uns beiwohnte. Überzeugt davon, daß dieser nicht aus unserm beschränkten Geiste kommen könne, vertraut er nun vor allen Dingen den Attributen, welche im Begriffe Gottes liegen, und sein Streben ihnen überall gerecht zu werden läßt ihn nicht darauf eingehn uns oder irgend ein endliches Ding, am wenigsten aber das unvollkommenste Dasein der körperlichen Ausdehnung, als einen Theil Gottes zu betrachten. So scheidet er die Geschöpfe, welche nur abhängig und unvollkommen sein können, von dem vollkommenen Schöpfer, indem er sich jedoch vorbehält das wahre Wesen jener in den urbildlichen Gedanken dieses als vollständig enthalten sich zu denken, denn in der allgemeinen wirksamen Vernunft Gottes muß alle Wahrheit enthalten sein. Auch nur in dieser Vernunft werden wir sie sehen können. Aber die Wahrheit der Geschöpfe stellt sich uns nicht in derselben Weise dar, wie das unendliche Sein Gottes. In diesem haben wir unmittelbar unser Sein; der endliche Geist ist im unendlichen; dagegen die ewigen Begriffe Gottes, welche die Geschöpfe begründen, können uns von Gott nur als seine besondern Willensacte und durch seine besondern Willensacte gezeigt werden. In uns können wir sie nicht sehen wegen unserer Zeitlichkeit und Beschränktheit; aber Gott kann sie uns zeigen und daher beruht jede Idee, welche wir haben, auf einer besondern Verleihung an unsern Geist. Das Geistige aber ist im Allgemeinen ein Ge-

heimniß für uns geblieben; um uns nicht hochmüthig zu machen, hat uns Gott unser Wesen verborgen und nur die Idee des niedrigsten Wesens, des Körperlichen, uns gezeigt. Alle Ideen sind nun aber doch geistiger Art; auch die Idee der Körperwelt können wir nur in Gottes Geiste und in uns geistig sehen. Dadurch breitet sich uns auch das Geheimnißvolle, welches in allem Geistigen liegt, über unsere Verstandeserkenntniß aus. Das ist das Wunderbare, daß solche ewige Gedanken in dieser vergänglichen Welt vorkommen können. Es weist auf die göttliche Weisheit hin, die uns zu ihrem Ruhme gemacht hat. Da schließen sich die Räthsel der Theodicee an die Erkenntnißlehre Malebranche's an. Auf der einen Seite sollen wir den Charakter des Göttlichen an uns tragen zu Gottes Verherlichung; auf der andern Seite können wir als Geschöpfe nur der Unvollkommenheit anheimfallen und sind nur der niedern Ideen des Körperlichen theilhaftig. Nur durch Berücksichtigung der weisen, aber uns wenig bekannten Zwecke Gottes können wir dies Räthsel lösen. Wir werden dadurch an die Erfahrung verwiesen; in ihrer Verworrenheit müssen wir Licht suchen, dürfen aber auch in ihr nur weise Absichten Gottes ahnden. Der, welcher alles beherscht, muß auch diese sinnlichen Erregungen, diese Leidenschaften in uns hervorbringen. Die Körper dürfen doch keine Macht über unsern Geist haben; sie berühren uns nicht; ja eine jede Substanz ist für sich, abgesondert von allen übrigen; nur Gott kann den Zusammenhang aller Dinge vermitteln; er gebraucht sie zu den Werkzeugen seines Willens; sie sind insgesammt nur gelegentliche Ursachen; nur er ist die

wahre Ursache, welche allen Dingen gegenwärtig nach den allgemeinen Gesetzen ihrer Weisheit auch die Empfindungen in uns hervorbringen muß. Damit nun aber die Verworrenheit der Empfindungen unsere und Gottes Zwecke nicht störe, muß Malebranche ihnen auch wieder eine doppelte Seite leihen; sie verwirren uns; aber sie führen uns auch zu Gott, erleuchten uns in Hoffnung, in dem Vorgeschmack der Seligkeit. Seine Unterscheidung der natürlichen Empfindungen und der Empfindungen der Gnade stört nur dadurch, daß beide Arten getrennt von einander gehalten werden, wärend sie nur zwei Seiten derselben Erscheinung sind. Gott schiebt, wie die Scholastiker sagten, dem Laufe der Welt seine verborgenen Pläne unter.

Daß nun die Gedanken Malebranche's über die Entwicklungen unseres geistigen Lebens ohne Irrung und in klarem Zusammenhange sich ausgebildet hätten, würde er selbst nicht behauptet haben. Schwer zu vereinigen sind die Annahmen, von der einen Seite, daß wir nur vom Körperlichen, aber nicht vom Geistigen klare Begriffe haben, von der andern Seite, daß wir die Attribute Gottes, seine Zwecke, die Gesetze unseres Erkennens erforschen können, woran sich eine ganze Reihe von Sätzen über unsere Freiheit, Unsterblichkeit und die Würde und Bestimmung unserer Vernunft anschließt. Es läßt sich nur annehmen, daß diese Erkenntnisse aus klaren und bestimmten Begriffen über das Geistige gezogen sind. Jene Beschränkung unserer Verstandesbegriffe auf das Körperliche war nur aus der Vorliebe der Cartesianer für die mathematische Erkenntniß geflossen, aus welcher man das

Vertrauen zu den allgemeinen Erkenntnissen der Vernunft geschöpft hatte. Dem gesellte sich die Vernachlässigung der allgemeinen logischen Begriffe zu, welche für die Erkenntniß des Geistigen hätten fruchtbar gemacht werden können. Nach der entgegengesetzten Seite aber zog die allgemeine Richtung des Rationalismus, welcher die ewigen und allgemeinen Wahrheiten aufsucht, das Vollkommene als den Grund des Zeitlichen und die Zwecke der Vernunft bedenkt. Die Beschränkungen, welche die rationalistischen Bestrebungen in der Cartesianischen Schule erfahren hatten, waren doch nur ein Keim des Zwiespalts in ihm gewesen.

Man wird die Lehre Malebranche's nicht beschuldigen können, daß sie in ihrer theologischen Richtung von der Bahn der Cartesianischen Schule abgewichen wäre; vielmehr ihre Verwandtschaft mit den Lehren des Geulincx und des Spinoza zeugen vom Gegentheil. So wie Descartes von den Gedanken an unsern denkenden Geist sogleich zu dem Gedanken an den unendlichen Gott sich erhob, so wie er nun in Gefar gerieth in die unendliche Substanz Gottes die Substantialität aller weltlichen Dinge aufzulösen, in der beständigen schöpferisch wirksamen Macht Gottes dem selbständigen Dasein der Dinge und besonders der Freiheit der vernünftigen Wesen zu nahe zu treten, so finden wir diese Gefar über den Häuptern aller Cartesianer schweben. Geulincx konnte sich nicht enthalten die vernünftigen Seelen der Menschen nur als Theile des göttlichen Geistes zu denken, wenn ihm auch die Vernunftlosigkeit der körperlichen Natur, ihre äußerste Unvollkommenheit, davon abhielt die körperliche Welt in dersel-

den Weise zu behandeln, wenn er auch nicht wagte dieser unvollkommenen Welt eine Stelle in der vollkommenen Gottheit anzuweisen und daher auch wegen des Zusammenhanges unseres Geistes mit dem Körper noch immer geneigt war einen Unterschied zwischen unserm Sein in Gott und unserm Geiste anzuerkennen. Viel kühner und viel folgerichtiger dem Zuge des Rationalismus folgend zögerte Spinoza nicht sowohl das Denken, wie die Ausdehnung als Attribute Gottes zu setzen; ihn schreckte die Unvollkommenheit, die Brutalität der Materie hiervon nicht zurück; so wie ihr Sein zukommt, darf ihr auch eine Vollkommenheit nicht abgesprochen werden, welche zur Vollkommenheit Gottes gehört; in ihr waltet die Macht Gottes; in demselben Sinn daher, in welchem wir die endlichen Geister als Theile Gottes setzen dürfen, freilich mit Vorbehalt der unvollkommenen Ausdrucksweise, dürfen wir auch die Körper der Welt als Theile Gottes betrachten. Hier ist nun der Gipfel jener Gefar erreicht; das Dasein der Welt wird bedroht; was wir aus Erfahrung von ihr zu wissen glauben, wir dürfen ihm nicht trauen, weil es nur in verworrenen, inadäquaten Bildern unserer Einbildungskraft sich zu erkennen giebt; die Welt hat ihr Dasein nur in solchen Bildern. Wir werden die Lehre Malebranche's wohl nicht tadeln dürfen, daß sie dieser Gefar sich zu entziehen suchte. In der Scheu vor ihr haben seine Theodicee und seine theologischen Hypothesen sich ausgebildet. Sie sind wie mit Gewalt aus ihm hervorgetrieben worden durch die Bestrebungen, welche in der Cartesianischen Schule der Erfahrung sich zuwandten. Einer der letzten Ausläufer der Dogmenbildung in der

katholischen Kirche stehen sie schon vereinzelt in ihrer Zeit da [1]) und bezeichnen die Verlegenheiten des Systems, welche zu ungewöhnlichen, kühnen Mitteln zu greifen nöthigten. Descartes hatte sorgfältig vermieden auf die Lehren der Theologie sich einzulassen, Geulincx wollte in der Philosophie mit der Offenbarung nichts zu thun haben, Spinoza wollte die Offenbarung auf natürliche Theologie zurückbringen, mußte aber doch den Gegensatz des praktischen und des theoretischen Standpunkts, des Gehorsams und der Einsicht, zugestehn; Malebranche dagegen machte die Rechte der offenbarten Religion geltend, scheute sich aber auch nicht ihre Lehren in die philosophische Forschung zu ziehen; er will die Religion zum Verständniß der Vernunft bringen. Man sieht wohl, daß dieser Rationalismus die Theilung der Wissenschaft in die natürliche und die übernatürliche nicht dulden konnte. Der Wendepunkt, welchen in dieser Beziehung Spinoza und Malebranche in der neuern Philosophie gebracht haben und die Verschiedenheit der Urtheile beider Philosophen über den entscheidenden Punkt lagen im Laufe der neuern Denkweise und sind für die Beurtheilung der Religion von weitgreifenden Erfolgen gewesen.

Die Folgerungen, welche Spinoza aus der einen Seite der Cartesianischen Grundsätze zog, hat man gewöhnlich als folgerichtige Entwicklungen anerkannt; dagegen sind die Abweichungen Malebranche's von der Lehrweise seiner Schule nur als willkürliche Annahmen angesehn worden.

---

1) Arnaud warf dem Malebranche vor, daß er dogmatisire; dieser gab jenem den Vorwurf zurück.

Im Vergleich mit Spinoza hat man Malebranche beschuldigt, daß er der Folgerichtigkeit des Systems nur ausgewichen sei um seine theologische Rechtgläubigkeit zu retten [1]. Man hat hierbei nicht beachtet, daß fast alle seine Zeitgenossen ähnliche Wege einzuschlagen sich gedrungen sahen, daß seine Denkweise nur einen der Übergänge zum Leibnizischen Systeme abgiebt. Zu solchen unbilligen Urtheilen hat jedoch die Polemik Malebranche's gegen Spinoza Veranlassung gegeben. Sie ist roh und verräth den Mangel an logischer Durchbildung, welcher in seinem Zeitalter fast allgemein ist. Aber dennoch wird man in ihr die triftigen Beweggründe, welche gegen Spinoza stimmen lassen, wiederzuerkennen in den Stand gesetzt sein. Dem überwältigenden Gedanken des Unendlichen setzt Malebranche die Erfahrung entgegen; er verweist auf die Mängel der Welt, welche im Vollkommenen keine Stelle finden können. Von der Erfahrung haben wir die Erkenntniß des Wirklichen, welche nicht verdrängt werden darf durch die Gedanken der Vernunft, weil sie nur das Mögliche zeigen. Die wirkliche, unvollkommene Welt, welche uns durch die Erfahrung beglaubigt ist, müssen wir von der Vollkommenheit Gottes unterscheiden. Wenn Spinoza behauptet, daß durch die Schöpfung die Unendlichkeit Gottes aufgehoben werden würde, so entgegnet Malebranche, daß die unendliche Ausdehnung, an vielen Mängeln leidend, selbst nur ein Unvollkommenes, nicht als ein Attribut Gottes gedacht werden dürfe. Sein Begriff von dem unendlichen Gott, welcher alle Vollkommenheit ist,

---

1) S. den Briefwechsel mit Dortous de Mairan.

hat eine viel erhabnere Bedeutung, als daß irgend eine Beschränkung durch die Schöpfung ihm erwachsen könnte. Gott ist die allgemeine Vernunft; der Vernunft aber ist es eigen, daß sie sich mittheilt ohne sich zu theilen und eine Schmälerung in ihrem Besitze durch den Besitz eines Andern zu erleiden. So ist der Weg zur Schöpfung gebahnt. Nicht aus dem Gedanken Gottes, welchen unsere Vernunft hat, soll sie abgeleitet werden; aber die Erfahrung beweist sie. Weniger kühn als Spinoza fordert er für uns keine adäquate Anschauung Gottes; das Unendliche ist unbegreiflich; wenn wir daher den Grund der Schöpfung nicht in ihm finden können, so finden wir doch noch weniger einen Grund in ihm diesen Grund zu leugnen. Daher dürfen wir der natürlichen Offenbarung Gottes vertrauen. Dieser Streit gegen Spinoza gründet sich nur auf das Vertrauen zur Erfahrung, welches nicht weniger als das Vertrauen zur Vernunft eine Grundlage der Cartesianischen Schule gewesen war.

Indem er nun auf den Gegensatz zwischen dem Unbegreiflichen und dem Begreiflichen hinweist, verflicht er mit ihm auch den Gegensatz zwischen Natur und Vernunft, weil nur die erstere, aber nicht die letztere uns durch die Ideen des Verstandes erkennbar sein soll. Man wird nun nicht erwarten können, daß Malebranche diesen Gegensatz zu einer fruchtbaren Anwendung bringen könnte, denn das eine Glied des Gegensatzes verbirgt sich ihm. Daher kommt es nicht zu einer genügenden Unterscheidung zwischen Nothwendigkeit und Freiheit. Gott in seiner Beziehung zur Welt wird nur als eine mit Nothwendigkeit wirksame Ursache betrachtet. Im Begriffe der weltlichen

Substanz liegt nichts von Freiheit, wiewohl der Cartesianische Begriff der Substanz, welcher Selbständigkeit verlangt, dazu hätte führen können die Freiheit der Dinge im Allgemeinen zu behaupten. Es bleibt daher nur ein Satz der Erfahrung, daß den geistigen Wesen Freiheit beiwohne. Wir werden hierin wohl die Hauptschwierigkeit sehen können, welche zu Hypothesen führt. Denn es haben sich nun doch die weltlichen Dinge von Gottes Sein und Wirken nicht so losgelöst, daß ihre Selbständigkeit begriffen werden könnte. Vielmehr so weit wir sie begreifen, sehen wir nur ihre Abhängigkeit von Gott und alle Thätigkeiten der Vernunft, im sinnlichen Empfinden, im Denken des Verstandes, in den Empfindungen der Gnade, werden als Wirkungen Gottes in uns betrachtet. Es wird sich nicht verkennen lassen, daß hierin die Naturansicht eine vorherschende Rolle spielt. Von ihr aus hatte sich die Cartesianische Schule über unser wissenschaftliches Geschäft zu verständigen gesucht; sie wirkt auch in den Gedanken Malebranche's nach; sie übertragen die physische Ansicht auf das Verhältniß zwischen Gott und seinen Geschöpfen. Die Freiheit, welche uns Malebranche zu retten sucht, in unserer Aufmerksamkeit und unserer Wahl unter den besondern Gütern, wärend wir unter der physischen Nothwendigkeit stehn das Gute im Allgemeinen zu lieben, diese Freiheit steht nur unter dem Schutze der Unterscheidung zwischen der allgemeinen und der besondern Vorsehung Gottes. Das Misliche dieser Unterscheidung läßt sich nicht verkennen. In ihr verkündet sich überdies die Neigung auf das allgemeine Naturgesetz, die Offenbarung der göttlichen Weisheit, welche

Gott mehr liebt als seine Werke, vorherschend Gewicht zu legen.

Die Gedanken Malebranche's haben sich unter sehr verschiedenen Einflüssen, unter Neigungen und Abneigungen seiner Zeit, in gewagten Hypothesen, den Erzeugnissen einer geschäftigen Phantasie, gebildet. Einen Abschluß haltbarer Art wird man ihnen nicht zutrauen. Dennoch sind sie das letzte bedeutende Erzeugniß der Cartesianischen Schule und als solches für die Würdigung derselben von großer Bedeutung. Sie heben sehr entschieden die Gegensätze hervor, in welchen sie sich bewegt hatte, des Körperlichen und des Geistigen, des Sinnlichen und der Begriffe des Verstandes, des Endlichen und des Unendlichen. In der dualistischen Neigung, welche sie verrathen, geht doch das Bestreben sie unter eine höhere, wenn auch unbegreifliche Einheit zu bringen nicht ganz verloren. In den theologischen Bestrebungen Malebranche's zeigt es sich am sichtbarsten; doch nur geringeres Gewicht wird man auf sie legen dürfen, weil sie nicht dazu geeignet waren eine dauernde Nachwirkung zu üben. Von größerer Bedeutung sind seine Gedanken über die Methode unserer Forschung. Sie zogen entschieden zu einer sorgfältigern Berücksichtigung der Erfahrung hin. Descartes hatte die Bedeutung der Erfahrung nicht verkannt; seine Ausbildung des Rationalismus bezweckte doch nur die Anwendung unserer Verstandesbegriffe auf die Thatsachen der wirklichen Welt. Daß Geulincx diese Anwendung geringer achtete als die Lehren der Metaphysik, daß Spinoza sie fast ganz fallen ließ gegen die Anschauung des Unendlichen, konnte bei der Neigung des Zeitalters nur eine

Rückwirkung nach der entgegengesetzten Seite hervorrufen. Wir finden sie bei Malebranche. Wie sehr er die Begriffe des Verstandes lobt, sie dienen ihm doch nur zur Erklärung der Erscheinungen; alle Verstandesbegriffe zeigen nur Möglichkeiten, wir aber wollen das Wirkliche erkennen; dazu bietet nur die Erfahrung den Weg. Aber mit dieser Rückwirkung verbindet sich auch noch eine andere Betrachtung, zu welcher die Denkweise der Cartesianischen Schule im Allgemeinen Veranlassung gab. Die Verstandesbegriffe, wie sie in der Mathematik sich entwickeln, lassen uns nur die Körperwelt erklären und die Körperwelt ist das Geringste der Dinge. Da helfen nun alle Verstandesbegriffe nur dazu uns die niedere Welt begreifen zu lassen; um dagegen die höhere Welt des Geistigen zu erkennen müssen wir uns an die Erfahrung halten. So sehen wir nun, daß Malebranche mit Vorliebe den geistigen Erfahrungen der Gnade sich zuwendet und in ihnen seine Theologie sich ausbildet. Es ist wahr, diese Forschungen, welche sein höchstes Interesse in Anspruch nahmen, haben doch bei Mit- und Nachwelt keinen großen Antheil erregt; aber seine Untersuchungen über das geistige Leben erstrecken sich auch nicht allein auf die frommen, sondern auch auf die psychologischen Erfahrungen überhaupt. Da suchte er alle Elemente in der Verworrenheit unserer sinnlichen Vorstellungen, die Klarheit unserer Begriffe, das Nothwendige und das Freie in unsern Neigungen zu unterscheiden. In der Psychologie ist er heimisch; auf sie bezieht sich sein ausführlichstes Werk; in ihr hofft er Physisches und Moralisches in den Zwecken und Beweggründen unseres Lebens zur Erkenntniß zu brin-

gen. Erst hierdurch, wird man sagen können, erfüllte sich der Kreis der Untersuchungen, welche Descartes angeregt hatte. Daß Descartes selbst auf die Physik sich beschränkt hatte, gehört zu seinen Einseitigkeiten; sein Grundsatz, ich denke, also bin ich, mußte vorherschend auf die Psychologie hintreiben. Dahin wandte sich Malebranche. Ihm sind Locke und Leibniz gefolgt, beide in sehr verschiedenem Sinn; von dem letztern wird man sagen können, daß er die Gedanken Malebranche's mit den allgemeinen Bestrebungen der Zeit in Einklang zu bringen suchte.

Die Entwicklung der Cartesianischen Schule hat einen sehr excentrischen Verlauf gehabt. Es ist eben deswegen geschehn, daß viele die äußerste Ausschweifung in dieser Bahn, die Lehre des Spinoza, nicht mehr der Cartesianischen Schule haben zuordnen wollen. Wie jeder Rationalismus hatte sie von Anfang an das Bestreben aus dem Unendlichen das Endliche zu erklären, weil der Vernunft nur das Unendliche genügt. In ihren Anfängen hegte sie aber auch die Scheu dem Gedanken des Unendlichen sich hinzugeben und nur allmälig wurde diese Scheu durch den Grundzug der Schule überwunden. Ihre ersten Grundsätze gingen dahin beide, Endliches und Unendliches, anzuerkennen; das Endliche zunächst im Ich, das Unendliche als den Gedanken des Ich, welcher allein uns sichern Halt giebt und die Wahrhaftigkeit des Verstandes und der Sinne uns verbürgt. Aber es lag nun ein seltsamer Widerstreit in der ersten Anlage des Systems. Das denkende Ich, als Ausgangspunkt der Untersuchung, als geistiges und vernünftiges Wesen, wurde höher gehalten als das ausgedehnte Körperliche, und doch

zeigte sich in jenem die Beschränkung, die Spaltung der Individuen viel deutlicher als in diesem, welches als unendlich sich zu denken Descartes keinen Anstand nahm. Dazu gesellte sich die Neigung zur Physik und die größere Leichtigkeit in der Körperwelt die allgemeinen Gesetze des Verstandes wiederzufinden. Sie zogen zur Erforschung der körperlichen Natur und brachten es hervor, daß man das Geistige nach Analogie des Körperlichen sich dachte um das Dunklere durch das Klarere sich zu erhellen. Als nun Geulincx fand, daß Körperwelt und Geisterwelt sich nicht gegenseitig begrenzen, nicht auf einander wirken, sondern ihre besondern Weisen zu sein nur von der obersten unendlichen Ursache in Übereinstimmung erhalten werden könnten, daß ferner die Ausdehnung im reinen Lichte des Verstandes gedacht ohne Theilung sei, da mußte auch der Gedanke sich regen, daß sie als ein Attribut des Unendlichen gedacht werden dürfte. Doch stellte sich dem bei Geulincx der andere Gedanke entgegen, der Gedanke an die höhere Würde des Geistigen, des Vernünftigen, des Sittlichen, wogegen die Materie in ihrer völligen Passivität und Bewußtlosigkeit so gut wie nichts gelten konnte. Er entschloß sich sie nur als Gottes Werk und Werkzeug zu denken. Das rein Geistige dagegen hielt er so hoch in Ehren, daß er ihm Antheil am Göttlichen zugestand. Nur darin machte sich doch die Analogie zwischen dem Körperlichen und dem Geistigen bei ihm geltend, daß er das Geistige für theilbar ansah, und obgleich er die Theilung des Körperlichen geläugnet hatte, die Geister als Theile Gottes betrachtete. Bei Spinoza herschte nun diese Analogie entschieden vor. Die Ver-

nunftlosigkeit der Ausdehnung schreckte ihn nicht davon zurück sie als Attribut des Unendlichen zu denken; alle Dinge betrachtete er als Theile Gottes, Körper wie Geister, nur daß beide nicht in der Theilung zu denken wären, in welcher wir sie nach der Beschränktheit unserer sinnlichen Vorstellungsweise aufzufassen pflegten; vielmehr ließ er alle Körper zu einer unterschiedlosen Einheit zusammenfließen und ebenso alle Geister um daraus die wahren Attribute Gottes, die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken, zu bilden. Hier ist nun das rationalistische Bestreben alles auf die unendliche Ursache zurückzuführen zur unbeschränkten Herrschaft gelangt; aber es offenbart sich hier auch, wie unbestimmt die Cartesianische Schule den Begriff des Unendlichen gebraucht hatte. Zu einer gründlichen Unterscheidung zwischen dem Unendlichen und dem Unbestimmten war sie nicht gekommen; weil man von der unendlichen Ausdehnung sprach, glaubte man sie für ein Attribut Gottes ansehn zu dürfen; man hatte vergessen, daß wahrhaft unendlich nur das Vollkommene sei. Daher hielten alle Unvollkommenheiten der Ausdehnung nicht ab ihr Unendlichkeit beizulegen. Es schien nun auch erlaubt das Geistige nach dem Maßstabe des Körperlichen zu messen. Die Freiheit des Willens konnte dabei nicht bestehn bleiben. Die Krone dieses Werkes ist es alsdann, daß Spinoza um alles aus dem Unendlichen zu erklären, auch nicht mehr vom denkenden Ich, von der Erfahrung unseres eigenen, beschränkten Seins ausgeht, sondern alle Erfahrung in die Anschauung des Unendlichen auflöst. Gegen diese Denkweise machte nun Malebranche, wie wenig er auch zu einer sichern

Unterscheidung des Unendlichen vom Unbestimmten gelangt war, doch den Begriff des Vollkommenen geltend; die Unvollkommenheit der Ausdehnung gestattete ihm nicht in ihr eine Eigenschaft Gottes zu sehen. Wenn er auch das Körperliche besser zu begreifen glaubte als das Geistige, so konnte ihn dies doch nur darin bestärken, daß es der wesentlichen Vollkommenheiten ermangele, welche er im Geistigen fand. Den Ausgangspunkt der Cartesianischen Lehre, die innere Erfahrung, gab er nicht auf, vielmehr erblickte er in ihm das Mittel in das höhere geistige Gebiet einzudringen. Wenn er auch glaubte eingestehn zu müssen, daß wir keinen Begriff unser selbst hätten, so eröffneten sich ihm doch auf diesem Gebiete Forschungen im Glauben an die natürliche und übernatürliche Offenbarung Gottes. Sie zogen denn freilich auch die Willkür der Hypothesen nach sich, welche die Cartesianische Schule in der Anwendung der allgemeinen Verstandesbegriffe auf die Erfahrung für erlaubt hielt. Wir werden hierin nur den Beweis finden können, daß dieser Rationalismus, von vornherein durch seine Vorliebe für die Mathematik beschränkt, doch keinesweges zu einer strengen Methode gekommen war und daß er deswegen auch nur eine weitere Verständigung über die wissenschaftlichen Aufgaben und das Verfahren in ihrer Lösung in Aussicht stellte.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Erstes Kapitel.

Englische Philosophen vor Locke.

Wärend in Frankreich und Holland die Cartesianische Schule der Entwicklung des Naturalismus auf rationalistischem Wege eine sichere Bahn gebrochen zu haben schien und selbst mit der herschenden Religion in ein erträgliches Vernehmen sich gesetzt hatte, konnte der sensualistische Weg, welchen Bacon und Hobbes gezeigt hatten, bei den Engländern doch nicht sogleich durchdringen. Die Folgerungen, welche Hobbes gezogen hatte, waren zu bedeutend, als daß sie hätten unbemerkt bleiben können, sie riefen aber nur eine sehr lebhafte Polemik hervor, weil sie in den wichtigsten Punkten mit den Bestrebungen des Englischen Volkes im Widerspruch standen; bei aller Folgerichtigkeit im Einzelnen waren doch die Elemente, aus welchen er sein System aufgebaut hatte, zu wenig im innerem Zusammenhange um die Überzeugung beherschen zu können. Auch hatten zu gleicher Zeit die Cartesianischen Lehren, von ganz andern Grundsätzen ausgehend, durch glänzende Ergebnisse und noch glänzendere Aussichten in der Erforschung der Naturgesetze die Aufmerksamkeit der Engländer auf sich gezogen und einen nicht unbedeutenden

Eindruck gemacht. Sie vertheidigten jedoch den Rationalismus im Sinn der Engländer zu unbedingt und zu sehr von theoretischem Standpunkte; seine Ergebnisse, von dieser Seite gefaßt, schienen dem praktischen Leben zu wenig zu bieten, als daß sie der Denkweise der Engländer im Allgemeinen sich hätten empfehlen können. Von dieser Seite empfal sich mehr der Rationalismus und die natürliche Theologie Herbert's, welche in den Ansichten der Freidenker Anklang gefunden hatte; sie war jedoch zu wenig entwickelt und zu sehr im Widerspruch mit der positiven Theologie, als daß sie auf einen entschiedenen Beifall hätte rechnen können. Der gelehrte Unterricht war noch vorherschend in der Hand der Theologen; die theologischen Streitigkeiten hatten mit neuer Macht sich erhoben, nachdem sie eine politische Bedeutung erhalten hatten; der Kampf um die nationalen Freiheiten, welcher die politischen Verhältnisse auf eine sittliche Grundlage zurückzuführen suchte, beschäftigte vorherschend die Masse des Volkes. Sitte und Gewohnheit nicht weniger als die lebendigen Interessen des gegenwärtigen Fortschritts zogen mehr zum Praktischen als zur theoretischen Forschung hin, wärend doch die Bahn der neuen Theorien, welche im Inlande beschritten worden war, deren Erfolge im Auslande zur Nacheiferung angereizt hatten, nicht aufgegeben werden konnte. So finden wir die philosophische Überzeugung bei den Engländern in der Mitte bis gegen das Ende des 17. Jahrhunderts noch sehr im Schwanken. Obgleich die Bewegungen der neuern Richtung, welche seit Bacon begonnen hatten, nicht ohne Nachwirkung blieben, zeigte man sich doch auf der einen Seite noch der

theologischen, ja der theosophischen Forschung, auf der andern Seite dem Skepticismus geneigt.

Eine ausführliche Übersicht über die Schwankungen zu geben, in welchen sich die Philosophie unter den Engländern fand, bis sie, zu gleicher Zeit mit der Vollendung der politischen Revolution der Engländer, von Locke in eine neue Bahn geleitet wurde, dürfte dem Plane unseres Werkes nicht entsprechen. Wir haben nur einige Andeutungen zu geben, welche das Frühere mit dem Spätern verbinden und die Elemente bezeichnen, welche der entwickelten Form der Englischen Philosophie als Material dienten.

Die Philosophen, welche wir hier zu erwähnen haben, gehörten alle dem geistlichen Stande an. Sie zeichneten sich auch fast alle durch gelehrte Kenntniß der alten und zum Theil auch der neuern Philosophie aus. Das gelehrte Werk des Thomas Stanley über die Geschichte der alten Philosophie, welches 1655 erschien, mag hierauf nicht ohne Einfluß geblieben sein. Dieser Anschluß in ihren Untersuchungen an die Philosophie der Vorzeit unterscheidet sie sehr charakteristisch von der Weise ihrer Nachfolger, welche als Neuerer auftraten und ihren Zusammenhang mit der alten Überlieferung eher zu verbergen, als zur Empfehlung ihrer Gedanken zu benutzen suchten. Von vielen unter ihnen wurde sogar die Kabbala verehrt, wenn sie auch auf ihre Reinigung drangen. Es war eine gelehrte Kritik der frühern philosophischen Lehren, welche allen diesen philosophischen Untersuchungen zum Grunde lag. Man folgte in ihr der Überzeugung von der Sündhaftigkeit der Menschen, welche die ursprüngliche

Natur verdorben und die Offenbarung nothwendig gemacht hätte; man war nur bemüht die zerstreuten Stralen des göttlichen Geistes, welcher im menschlichen Geiste sich reflectire, zu sammeln und gegen die Irrlehren der Ungläubigen zu schützen. Eine reiche Saat der Polemik finden wir hier gegen die verführerischen Übergriffe der physischen Hypothesen ausgestreut. Die mechanische Naturlehre scheint gefärlich; in ihrem Gefolge finden sich der Materialismus, der Atomismus, der Fatalismus, der Egoismus, der Atheismus, aber doch auch die Fortschritte in der Erkenntniß der Natur, deren Macht selbst diese Theologen nicht leugnen können. Eine weitere Übersicht über das Ganze der Natur, welche durch das mechanische Getriebe der einzelnen Naturerscheinungen sich nicht fangen läßt, soll ihnen da zum Schutz dienen; in ihr schließen sie sich an die alten Lehren vom Leben der Natur, besonders an die Lehren der Platonischen Schule und der Theosophen an. Unter dieser Fahne des Platonismus hoffen die meisten von ihnen den Sieg über ihre Gegner. Sie stützen sich dabei auf die angebornen Ideen der Vernunft, welche sie doch meistens nur nach der Weise Herbert's als einen Instinct gegen den Sensualismus vertheidigen, und auf den moralischen Sinn, welcher dem Egoismus widerstreitend an das gemeine Wesen und die Gesellschaft der Menschen uns heranziehe.

Der älteste unter diesen Platonikern ist der berühmte Bischof von Oxford Samuel Parker, ein rüstiger Streiter unter den Parteiungen der viel bewegten Zeit, welche der Revolution von 1688 voranging. Er bestreitet besonders die Cartesianische Philosophie, wiewohl er

auch andere, ältere und neuere Meinungen seiner Kritik unterzog, im Sinne eines gemäßigten Platonismus, nicht ohne Zurückweisung der Übertreibungen neuerer Platoniker. Sein Hauptaugenmerk war die Nothwendigkeit des Zweckbegriffs in der Naturerklärung nachzuweisen und den teleologischen Beweis für das Sein Gottes gegen die trügerischen Beweise des Descartes geltend zu machen. Er dient als Beweis, daß der Platonismus der Orforder Universität nicht ganz fremd geblieben, wiewol es richtig ist, daß er zu Cambridge in einem viel größern Umfange und mit viel weiter gehenden Folgerungen betrieben wurde.

Zu Orford war auch Theophilus Gale gebildet worden, welcher den dissentirenden Presbyterianern angehörig ein Beweis davon ist, daß die Platonische Philosophie unter den verschiedenen Abschattungen der religiösen Parteien sich verbreitet hatte. Seine gelehrten Forschungen gingen darauf aus im Sinn der Platoniker des 15. und 16. Jahrhunderts darzuthun, daß alle menschliche Wahrheit nichts anderes sei als die subjective Reflection des objectiven Lichtes, welches von Gott ausstralte, das natürliche Gesetz gab und die Welt nach Zwecken ordnete. Da dies Gesetz durch die Sünde verdunkelt worden, habe es Gott durch seine Offenbarungen wiederherstellen müssen und auch die heidnische Philosophie sei nicht ohne Kunde dieser Offenbarungen geblieben [1]).

Viel tiefer als Parker und Gale waren zwei unter sich befreundete Cambridger Theologen, Heinrich More

1) Philosophia generalis. Per Theoph. Galeum. Lond. 1676. Dissert. prooem. p. 5 sqq.; III, 4 sect. 2, 3 p. 673.

und Ralph Cudworth, in die Zweifel und Wege der neuern Naturphilosophie eingegangen. Obgleich sie wie Gale in den Gedanken der Mystik und der Theosophie des vorigen Jahrhunderts sich gebildet hatten, konnten sie doch nicht übersehn, daß die Reinigung des Platonismus, welche man beabsichtigte, nicht ohne Rücksicht auf die neuern Entwicklungen der Naturphilosophie durchgeführt werden könnte.

More hatte sich eine Zeit lang ganz den Untersuchungen der Cartesianischen Philosophie ergeben, welche er dann freilich auch durch seine eigenen Gedanken zu bereichern suchte. Seine Endergebnisse brachten jedoch zu Tage, daß Methode und Grundbegriffe des Descartes verworfen werden müßten. Das Bestreben alles mathematisch zu beweisen schien ihm gefärlich und auf die mechanische Naturerklärung zu führen, welche doch im letzten Grunde auch nicht eine einzige Erscheinung zu ergründen vermöchte [1]. Da stritt er nun gegen Descartes und Spinoza, indem er die Nothwendigkeit eines geistigen und immateriellen Princips nachzuweisen suchte, welches jedoch als ausgedehnt im Raume und als im Raume wirksames Princip aller Bewegung gedacht werden müßte; da griff er die Weise an, wie die Cartesianer Körper und Geist unterschieden hatten, indem er die Lösung der Frage nach der Verbindung zwischen Körper und Geist nicht nach der Weise der Cartesianer sich denken konnte. Ihm ist es gewiß, daß geistige Wirksamkeit den Raum durchdringt,

---

1) Epist. ad V. Cl. p. 107 sqq.; immort. an. Schol. in. praef. p. 288. In der Ausg. seiner Werke Lond. 1679.

so wie, daß Gottes Wirksamkeit im Raume ist. Die Cartesianer nannte er Nullibisten, weil sie vom Geiste nicht zugeben wollten, daß er irgendwo sei. Seiner theosophischen Ansicht erschien es sehr anstößig, daß Descartes Gott aus der Welt ausschließen wollte; durch den Begriff des räumlichgeistigen Seins wollte er ihn wieder in die Welt einführen [1]). Seine Vorstellung vom Raum ist nun freilich sehr verworren; er möchte ihn auf der einen Seite als ein reales Wesen, als eine geistige Substanz angesehn wissen; auf der andern Seite betrachtet er ihn als einen allgemeinen und verworrenen Abriß der Allgegenwart, welche im Wesen Gottes liegt [2]). Diese doppelte Auffassungsweise findet nur darin ihren Halt, daß More von der Ansicht ausgeht, daß im Raume eine geistige Wirksamkeit allgemeiner Art sich verkünde. Diese hat zu ihrem Subjecte den allgemeinen Weltgeist, eine die Materie beherschende Kraft, welche ohne Vernunft der Verwalter der göttlichen Vorsehung ist [3]). Man würde diese Vorstellungsweise wohl kaum der Erwähnung werth gefunden haben, wenn nicht etwas ihr Ähnliches auf Newton's Lehren übergegangen wäre. Bei diesem Gedanken an einen allgemeinen Naturgeist ist More bemüht die Besonderheit der Thiergeister, der Menschen und Engel festzuhalten. Er schreibt ihnen eigenes Dasein und Leben zu, weil sie in ihrem empfindenden und vernünftigen Be-

1) Enchir. metaph. 8, 7 p. 167. Philosophia Cartesiana deum videtur velle e mundo excludere, ego e contra — — eum introducere rursus enitor et contendo. Ib. 27, 1 p. 307.

2) Enchir. met. 8, 13; 15 p. 169.

3) Immort. an. III, 13, 9 sq. p. 437.

wußtsein einen Mittelpunkt ihrer Thätigkeit haben. Er unterscheidet daher in der geistigen Thätigkeit zweierlei, die nach außen wirkende und über den Raum sich verbreitende plastische Lebenskraft, von welcher schon Herbert den Zusammenhang der Seele mit dem Körper abgeleitet hatte, und die empfindende und zum Bewußtsein sich erhebende Seele, welche vermittelst der Nerven einen Mittelpunkt ihres Seins und Lebens gewonnen hat. Indem er diesen Centralgeist der einzelnen Thiere behauptet, bestreitet er im Gegensatz gegen die Nullibisten auch die Holenmerianer, d. h. die Lehre, daß die Seele in allen Theilen des Leibes in ihrer Ganzheit gegenwärtig sei[1]. Man wird nicht verkennen, daß in diesen Lehren die Gedanken der Theosophie auf Anregung der neuern Physik einer kritischen Umwandlung unterworfen worden sind. Den Gegensatz zwischen der centralen und der peripherischen Thätigkeit des Geistes werden wir auch noch weiter wirksam in der neuern Philosophie finden.

Den bedeutendsten Rang aber unter diesen platonisirenden Theosophen behauptet unstreitig Ralph Cudworth, der von der Mitte des 17. Jahrhunderts bis 1688 zu Cambridge lehrte, ausgezeichnet durch Gelehrsamkeit, kritischen Blick und gemäßigtes Urtheil. Seine Hauptschrift, das wahre Intellectualsystem des Weltalls, ein Werk von großem Umfang, obgleich unvollendet, hat sich bei der Nachwelt erhalten. Cudworth bezweckte in ihm eine systematische Widerlegung aller antireligiösen Meinungen. Anfangs hatte er freilich nur den Fatalismus bestreiten

---

1) Enchir. met. 27, 1 p. 307; 11 p. 313; 14 p. 316.

wollen; er bemerkte aber bald, daß er damit nicht zu Stande kommen würde ohne das ganze System der freigeisterischen Denkweise anzugreifen und an dessen Stelle ein System der gereinigten Theologie zu setzen. Er wollte nun im ersten Theile den Atheismus widerlegen; der zweite Theil sollte die falsche Theologie bestreiten, welche von der Meinung ausgehe, daß Gott willkürlich, ohne von der Idee des Guten geleitet zu werden, die Welt schaffe und beherrsche; zuletzt aber war der dritte Theil dazu bestimmt den Fatalismus zu widerlegen, welcher alles auf innere Nothwendigkeit zurückführe. Nur den ersten Theil hat Cudworth ausgeführt, eben so systematisch wie den Entwurf seines ganzen Werkes, doch mit vielen geschichtlichen Untersuchungen durchwebt, weil er alle Arten und Abarten des Atheismus berücksichtigen wollte. Seine Lehren beruhen, wie die Lehren aller andern Platoniker, welche wir mit ihm zusammenstellen, auf der Voraussetzung, daß unser Verstand seine eigenen Begriffe, ewige Wahrheiten, welche nicht aus dem Sinnlichen stammen können, aus sich zu entwickeln vermöge. Das Ewige, das Immaterielle sollen wir in diesen Begriffen erkennen, und wer die immaterielle Substanz anerkennt, von dem ist Cudworth überzeugt, daß er auch Gott nicht leugnen könne [1]). Er hält daher auch dafür, daß der Glaube an Gott ursprünglich sowohl durch Vernunft als durch Überlieferung uns eingepflanzt ist. Wir haben eine Idee Gottes, welche uns ihre Wahrheit beglaubigt und alle ewige

---

1) The true intellectual system I, 1, 23 p. 22 in der London. Ausg. von 1743.

Wahrheiten müssen in Gott begründet sein; in unserm zeitlich sich entwickelnden Verstande reflectiren sie sich nur[1]. Von dieser Grundlage aus bestreitet er die verschiedenen Weisen des Atheismus; der Vorzug aber, welchen er einigen dieser Weisen giebt, bezeichnet sehr deutlich den Einfluß, welchen die Entwicklungen der neuern Philosophie auf ihn ausgeübt haben. Von den vier Arten des Atheismus, welche er unterscheidet, scheinen ihm zwei Ansprüche auf besondere Berücksichtigung zu haben, weil er ihnen eine bedingte Wahrheit beilegen zu müssen glaubt. Es sind dies der atomistische und der hylozoistische Atheismus. Der atomistischen Physik wagt er nicht zu widersprechen; sie empfielt sich dadurch, daß sie bessere Erklärungen der materiellen Welt darbietet, wiewohl Cudworth sie nur für eine Hypothese hält. Aber die atomistische Physik war auch ursprünglich von der Theologie nicht getrennt, sondern nur neben dieser ein Bestandtheil der wahren Philosophie[2]. Wenn man die letzten Ursachen der Dinge sucht, kann man nicht stehen bleiben bei der Bewegung der Atome; den Grund ihrer Bewegung muß man aber in einem geistigen Wesen suchen, welches die Welt nicht dem Zufall überläßt, sondern zweckmäßig ordnet. So wird die atomistische Erklärungsweise mit der

1) Ib. I, 5 p. 666. Atheism is nothing but ignorance of causes and of philosophy. Ib. p. 695; 734 sqq. When innumerable created minds have the same ideas of things, and understand the same truths, it is but one and the same eternal light, that is reflected in them all.

2) Ib. I, 1, 8 p. 12; 18 p. 18; 27 p. 27 sq.; 39 p. 48, wobei gegen die Erklärung der Natur aus substantiellen Formen oder Qualitäten polemisirt wird.

theologischen sich vereinigen lassen. Doch will Cudworth die Bewegung der Atome auch nicht unmittelbar auf Gott zurückführen; er warnt vielmehr vor der bigotten Lehre solcher Theologen, welche alles in der Welt zu einem Wunder machen möchten. Er will einen Mittelweg gehen, ähnlich und doch nicht so unvorsichtig, wie sein Freund More, welcher Gott wieder in die Welt einführen wollte. Wollte man Gott die Atome bewegen lassen, so würde man ihm eine mühsame, sorgenvolle und zersplitterte Thätigkeit beilegen [1]). Der mittlere Weg, welchen er gehen will, hängt mit dem Hylozoismus zusammen, den er eben so wenig wie den Atomismus ganz verwirft, sondern nur von seiner atheistischen Ausschließlichkeit befreien möchte. Mit den Stoikern nemlich behauptet er die allgemeine Belebung der Materie, mit dem Straton auch die Belebung eines jeden besondern Materientheils, indem er dem Joh. Baptista van Helmont beistimmt, daß die Natur nicht wie die Kunst von außen, sondern alles von innen bilde. Nur will er den atheistischen Hylozoisten nicht gestatten anzunehmen, das innere Leben der Natur sei unabhängig von Gott, vielmehr ist die plastische Natur [2]) im Innern der Dinge eine bewegende Kraft, welche dem Gesetze Gottes folgen muß. Es würde Gott

1) Ib. I, 3, 37 p. 146 sq.; 5 p. 680. There are indeed two extremes here to be avoided, the one of those who derive all things from the fortuitous motions of senseless matter, which is the extreme of the atomick atheists, the other, of bigotical religionists, who will needs have God αὐτουργεῖν ἅπαντα, to do all things himself immediately, as if all in nature are miracle.

2) So sagt er lieber mit Herbert um die neugebildeten Namen der Chemiker zu vermeiden.

unwürdig sein alle geringfügigen Dinge selbst zu verrichten; die plastische Natur ist seine dienende Kraft. Im besondern scheint die allmälige und langsame Fortbildung der natürlichen Dinge, welche sogar Fehler und Misgriffe nicht ausschließt, ein Beweis davon, daß die Allmacht Gottes, welche alles auf einmal vollenden würde, nicht unmittelbar die weltlichen Dinge hervorbringt [1]). Durch seine Annahme der plastischen Kraft hofft Cudworth auch den Einwürfen zu entgehn, welche gegen die Vorsehung Gottes aus den Übeln und Unvollkommenheiten der Welt gezogen werden, obwohl er diese auch nur als Folgen davon betrachtet, daß die Geschöpfe Gott nicht gleich und also unvollkommen sein müssen. Alles soll übrigens in der Welt zusammenstimmen und auch die scheinbaren Übel zum Guten und zum Zwecke des Ganzen dienen [2]). Seine Hypothese von der plastischen Natur giebt ihm aber Veranlassung dem Grunde des Übels noch näher auf die Spur zu kommen, indem er in ihr eine Kraft findet, welche nicht mit vollem Bewußtsein, zum Theil nur als vegetative Lebenskraft wirksam ist und daher auch nicht alles mit voller Zweckmäßigkeit hervorbringen kann [3]). Aus diesem Grunde hält er es aber auch für nöthig, daß Gott zuweilen unmittelbar in die Welt eingreife und die Fehler der plastischen Natur verbessere; nur wird diese seine Wirk-

---

1) Ib. I, 3, 37 p. 149 sq.

2) Ib. I, 5 p. 875 sqq. Dabei wird dagegen gestritten, daß nur der Mensch Zweck des Ganzen sei.

3) Der Streit über die Frage, ob die plastische Natur Gedanken habe und mit Bewußtsein wirke, wird deswegen als Wortstreit verworfen. Im weitern Sinne kommen ihr allerdings Gedanken zu. Ib. I, 3, 37 p. 161.

samkeit dem Unregelmäßigen oder Wunderbaren vorbehalten, wärend die plastische Natur nach Gottes Geboten alle regelmäßige Bewegungen der weltlichen Dinge beherschen soll [1]).

Wie umsichtig nun auch die Kritik sein mochte, welche die Englischen Platoniker übten, daß sie dem Laufe hätte widerstehen können, in welchem die Fortschritte der Naturwissenschaft der Geister sich bemächtigt hatten, war doch nicht zu erwarten. Vielmehr fast nur bittweise suchte sie seinem zu ungestümen Vordringen zu begegnen, indem sie die Ordnung der Natur im Allgemeinen zugab und nur für Ausnahmsfälle das Wunder unmittelbarer göttlicher Einwirkung sich vorbehielt; sie setzte der mechanischen nur die chemischtheosophische Naturerklärung zur Seite, gleichsam um beide gegenseitig zu mäßigen; es war eine Kritik, welche weniger die Grundsätze als die Ergebnisse angriff; eine genauere Untersuchung sowohl der sensualistischen wie der rationalistischen Methode war nicht ihre Sache. Und eben der Seite der Untersuchung, von welcher aus sowohl dem Sensualismus als dem Übergewichte der Naturansicht am leichtesten beizukommen war, den moralischen Begriffen wendete sich Cudworth gleichsam nur nachträglich zu [2]). Aber selbst in der Moral schien

1) Ib. I, 3, 37 p. 150. There is a plastick nature under him (sc. God), which, as an inferior and subordinate instrument, doth drudgingly execute that part of his providence, which consists in the regular and orderly motion of matter.

2) Nemlich in seiner Schrift treatise concerning eternal and immutable morality, welche erst nach seinem Tode herausgegeben worden ist. Sie findet sich übersetzt von Mosheim, der Übersetzung des systema intellectuale beigegeben.

das Übergewicht der sensualistischen und naturalistischen Betrachtungsweise nur im Wachsen begriffen, wenn wir aus dem Beifall schließen dürfen, mit welchem die Schrift des Bischofs von Peterborough Richard Cumberland über die Gesetze der Natur aufgenommen wurde [1]). Obgleich ein Gegner des Hobbes, obgleich der mathematischen Methode sich bedienend, will er der Hypothese von den angebornen Begriffen doch nicht folgen. Er gesteht nicht so glücklich zu sein auf einem so kurzem Wege zur Erkenntniß des Naturgesetzes zu gelangen [2]). Nur durch Erfahrung glaubt er gefunden zu haben, was Grotius zur Grundlage seiner praktischen Lehren gemacht hatte, daß unsere Natur uns nicht allein zur Selbstliebe, sondern auch zum geselligen Leben bestimme, und in der Entwicklung dieses Gedankens sucht er zu zeigen, wie unsere Glückseligkeit darauf beruhe, daß wir wohlwollend dem Ganzen uns anschließen, wie es Theilen geziemt, welche nur im Zusammenhange mit dem Wohle des Ganzen ihr eigenes Wohl finden können [3]).

So wollte schon im praktischen Gebiete die nackte Berufung auf angeborne Begriffe nicht mehr ausreichen. Wie hätte sie einer allgemeinern Übersicht über die Wissenschaften genügen können. Eine solche unternahm Joseph Glanvill und sein Ergebniß ist ein bescheidener Zweifel. Er setzt ihn hauptsächlich der Schulphilosophie der Aristoteliker entgegen, indem er die Fortschritte der

1) De legibus naturae disquisitio philosophica. Authore Ricardo Cumberland. Lond. 1672. 4.

2) De leg. nat. prol. 5.

3) Ib. prol. 9; cap. 1, 4.



Neuern, Bacon und Descartes erhebt, doch mehr wegen der Entdeckungen, welche sie durch Erfahrung und Mathematik zu Wege gebracht hätten, als wegen ihrer allgemeinen Grundsätze. An diesen haften seine Zweifel, welche er im Anschluß an die kirchliche Lehre von der Verdunkelung unserer Vernunft durch den Sündenfall nicht ohne starke Übertreibungen vorträgt [1]). Zwar der Weg des Descartes alles zu bezweifeln, bis man zu unumstößlicher Wahrheit gelangt sei, würde Sicherheit bieten; aber er verlangt einen vorurtheilsfreien Geist, welcher nur in der Ideenwelt Platon's gefunden werden könnte [2]). Glanvill ist der sensualistischen Erklärung unseres Denkens geneigt, aber der Gegensatz, welchen er mit den Cartesianern zwischen Körper und Geist findet, erregt ihm Zweifel über die Möglichkeit einer Verbindung zwischen beiden und besonders darüber, ob in dem Geiste irgend ein ähnliches Abbild von der Natur körperlicher Dinge gefunden werden könne. Er kann kein Mittel entdecken, durch welches die Bilder in unserm Gehirn oder die Bewegungen in unserm Körper, welche durch die äußern Gegenstände hervorgebracht werden mögen, auf äußere Dinge, auf Figuren, Entfernungen und was wir sonst außer uns voraussetzen, gedeutet werden könnte, denn alles dies hat mit solchen Bildern und Bewegungen nicht die geringste Ähnlichkeit [3]). Ja Glanvill greift von seinen sensualistischen

---

1) S. d. Auszüge aus der ersten Ausgabe seiner Schrift the vanity of dogmatizing (1661) b. Hallam introduction to the lit. of Europe IV p. 264 not.

2) Scepsis scientifica or confest ignorance, the way to science. By J. Glanvill. Lond. 1665. Cap. 10 p. 55 sq.

3) Ib. 4, 1 p. 15 sq. There is not any the least affinity

Grundsätzen aus den Begriff der ursachlichen Verbindung an, auf welchen der Dogmatismus aller Schulen sich stützte. Er bemerkt, daß wir keine Ursache, sondern immer nur Wirkungen wahrnehmen. Wenn nun auch verschiedene Wirkungen beständig einander begleiten sollten, so würde es doch ein trügerischer Schluß sein, wenn wir daraus folgern wollten, daß die eine die Ursache, die andere die Wirkung sei [1]). Dazu kommt, daß alles zusammenhängt, alles gemischt ist; wir werden daher auch nirgends eine bestimmte Ursache nachweisen können [2]). Es liegen hier die Keime vor des Idealismus und der Zweifel an der Erkennbarkeit der ursachlichen Verbindung, welche später mit größerer Stärke aus dem Sensualismus sich entwickeln sollten.

---

betwixt length, breadth and thickness, and apprehension, judgement and discourse. Ib. 5 p. 22 sqq. That by diversity of motions we should spell out figures, distances, magnitudes, colours, things not resembled by them, we must attribute to some secret deduction. But what this deduction should be, or by what mediums this knowledge is advanced, is as dark, as ignorance. — — So our souls, though they might have perceived the motions and images themselves by simple sense, yet without some implicit inference, it seems inconcevable, how by that means they should apprehend their archetypes. — — The striking of divers filaments of the brain can not will be supposed to represent distances.

1) Ib. 23 p. 142. All knowledge of causes is deductive, for we know none by simple intuition, but through the mediation of their effects. So that we cannot conclude any thing to be the cause of another but from its continual accompanying it, for the causality itself is insensible. But now to argue from a concomitancy to a causality is not infallibly conclusive, yea in this way lies notorious delusion.

2) Ib. p. 143.

Wenn nun auch diese Zweifel ihre Kraft in spätern Zeiten bewiesen haben, sie waren von Glanvill doch nur zur Empfehlung des empirischen Forschens vorgetragen worden und hatten ohne Zweifel nicht die Macht die Fortschritte zurückzuhalten, in welchen Mathematik und Naturwissenschaften zu neuen Entdeckungen sich anstrengten. Als Glanvill sie vortrug, hatte schon Newton seine Laufbahn begonnen und in kurzer Frist sahen die Engländer in ihm einen siegreichen Nebenbuhler des Descartes erstehen, der durch die Einfachheit seiner Gravitationslehre die Wirbellehre aus dem Felde schlug. Daß er seine mathematischen Grundsätze der Naturphilosophie durch metaphysische Untersuchungen nicht oder nur sehr schwach unterstützte, ließ freilich den metaphysischen Lehren der Cartesianer, welche mit den Hypothesen der Physik nicht eng zusammenhingen, noch immer freie Bahn, gereichte aber seiner Lehre nur zur Empfehlung, wenigstens bei allen denen, welche das metaphysische Feld scheuten und in der Physik nur durch Erfahrung bestätigte Hypothesen gestatten wollten. Daß Newton kein großer Mataphysiker war, ist allgemein anerkannt. Nach allgemeinen Grundsätzen für die wissenschaftliche Untersuchung würde man bei ihm vergeblich suchen. Er war an das hypothetische Verfahren der mechanischen Naturerklärung gewöhnt. Seine Hypothesen über die Trägheit der Körper, über die allgemeine Gravitation, die doch auch wohl durch einen Stoß hervorgebracht werden könnte, über die Centrifugalkraft, über die Atome und das absolutdünne Mittel, in welchem sie sich bewegen, das Sensorium Gottes, über die ursprüngliche und zweckmäßige Ordnung, welche Gott den Dingen

auch, daß sein Einfluß nur zur Verbreitung und Ausbildung der mechanischen Naturlehre beigetragen hat. Diesen scheinbaren Widerspruch wird man nur aus dem unbestimmten Gebrauche des Ausdruckes Kraft ableiten können, den er ganz im Sinne der Mechanik gelten ließ. In diesem Sinne konnte er, der Begründer der Gravitationstheorie, doch erklären, daß er nur eine innere Kraft der Körper annehme, die sogenannte Kraft der Trägheit; jede andere Kraft, auch die Gravitation, könnte man von einem äußern Eindruck ableiten [1]). Wenn man bedenkt, daß die Kraft der Trägheit doch nur die Verneinung einer Kraft bedeutet, so kann man nicht verkennen, daß er durch solche Erklärungen zur mechanischen Naturlehre zurückkehrte. Dies war die Biegsamkeit seiner Voraussetzungen.

Alle die von uns hier erwähnten Lehren der Engländer können doch nur als Vorübungen für die Philosophie angesehn werden, welche in einem volksthümlichen Sinn bei den Engländern sich entwickeln sollte. Ein großer Theil derselben wurde noch in Lateinischer Sprache vorgetragen. Von Cudworth, dem bedeutendsten unter den angeführten Männern, wird bemerkt, daß sein Stil noch gelehrt und dem Lateinischen Stile nachgebildet war; erst Locke gab der philosophischen Schreibart der Engländer eine populäre Färbung.

---

1) Phil. nat. princ. math. I def. 3; 4; lex 1; III reg. 3. Gravitatem corporibus essentialem esse minime affirmo. Per vim insitam intelligo solum vim inertiae.

Zweites Kapitel.

John Locke.

John Locke wurde 1632 am 29. August zu Wrington, einem Dorfe in der Nähe von Bristol, geboren. Von seinem Vater, einem Rechtsgelehrten, welcher als Hauptmann im Heere des Parliaments gedient hatte, erhielt er eine sorgfältige Erziehung und erbte er ein nicht sehr beträchtliches Vermögen. Er studirte zu Oxford, erwarb die philosophischen Grade und wandte sich alsdann zur Medicin, welche er aber nur gelegentlich ausübte, wie es scheint, weil seine schwache Gesundheit ihn hinderte. Er blieb bei der Universität mit der Freiheit, welche er als Mediciner hatte, auch auswärts sich aufzuhalten, bis er in den politischen Händeln der Zeit den Unwillen der königlichen Partei sich zuzog und von ihr ausgestoßen wurde. In Oxford misfielen ihm die philosophischen Disputationen und die scholastische Lehrweise; er war ein entschiedener Gegner der herschenden Logik und Metaphysik. Im Streit gegen sie berief er sich auf das Ansehn des großen Bacon [1]; aber wir finden nicht, daß die Methode dieses Philosophen ihm von besonderm Nutzen gewesen wäre, und er selbst gesteht ein, daß es Descartes war, welcher ihn, wie er sagt, zuerst befreite von jenem unverständlichen Wege über philosophische Gegenstände zu sprechen, welcher zu seiner Zeit in den Schulen gebräuchlich war [2].

---

1) Of the conduct of understanding 1. Ich citire die Ausgabe seiner Werke Lond. 1722. 3 Bände fol.

2) Letter to the bishop of Worcester p. 364.

Sein Sinn war gerichtet auf eine allgemeine, dabei aber auch praktisch nützliche Wissenschaft. Jede Art der besondern Wissenschaften, zu welchen er auch die Metaphysik rechnete, schien ihm nur eine beschränkte Bildung des Verstandes zu gewähren [1]. Der Schulbildung wollte er die Wissenschaften entreißen, um sie den Staatsmännern, den Männern von Geschmack und Bildung zugänglich zu machen [2]. Bei dieser Richtung mußte es ihm nahe liegen sich auch im praktischen Leben zu versuchen. Sein erster Versuch scheint jedoch keinen Erfolg gehabt zu haben. Wir finden ihn als Secretär bei einer Gesandtschaft in Deutschland, aber bald darauf wieder im Collegium zu Oxford. Hier machte er 1666 zufällig die Bekanntschaft des ersten Grafen Shaftesbury, welche für sein Leben von Entscheidung war. Dieser geistreiche, ehrgeizige und ränkevolle Staatsmann zog ihn in seinen politischen Kreis, nahm ihn in seine Familie auf, als Arzt, als Rathgeber, gebrauchte ihn bei der Erziehung seines Sohnes und seines Enkels, auch in öffentlichen Geschäften und brachte ihn in Staatsämter. Es war in den ersten Jahren dieser Verbindung, daß Locke für Shaftesbury und einige andere Lords, welche Carolina in Nordamerica verliehen erhalten hatten, die Verfassung dieser Colonie entwarf, im Sinn der Latitudinerier und einer unbeschränkten religiösen Duldung. Im Jahre 1670 faßte er den Plan zu seiner philosophischen Hauptschrift, dem Versuche über den menschlichen Verstand; durch Staatsgeschäfte aber, durch politi-

1) On the cond. of und. 3; 18.

2) An essay conc. human understanding pref. p. IX; I, 1, 6; II, 23, 12.

sche Streitschriften, Reisen zur Wiederherstellung seiner Gesundheit wurde er lange Zeit verhindert ihn auszuführen. Mit Shaftesbury's wechselvollen Plänen und Schicksalen war er so eng verbunden, daß er 1682 mit ihm zugleich die Verbannung wählen mußte. Er lebte nun bis zur Englischen Revolution in Holland, eine Zeit lang genöthigt sich zu verbergen, weil die Englische Regierung seine Auslieferung verlangt hatte, in dem ungegründeten Verdacht, daß er zu den Verschwörern gehörte, welche den Angriff des Herzogs von Monmouth vorbereiteten. Wärend der Zeit seiner Verbannung stand er mit den Holländischen Gelehrten in sehr freundschaftlichem Verkehr, schrieb seinen Brief über Toleranz und vollendete seinen Versuch über den menschlichen Verstand, welcher kurz nach seiner Rückkehr nach England 1689 erschien. Da jetzt die Partei, welcher er mit voller Überzeugung anhing, an das Ruder gekommen war, konnten Staatsämter ihm nicht fehlen. Mit Rücksicht jedoch auf seine schwankende Gesundheit schlug er größere Anerbietungen aus und begnügte sich mit geringern Ämtern, welche ihm Muße zu schriftstellerischen Arbeiten ließen. Für die Grundsätze der Englischen Revolution schrieb er seine zwei Abhandlungen über die bürgerliche Regierung, für die kirchliche Toleranz seine Schrift über die Vernunftmäßigkeit des Christenthums. Überdies ließ er mehrere polemische Schriften erscheinen zur Vertheidigung gegen Angriffe, welche seine religiösen Meinungen und seine Lehre vom menschlichen Verstand hervorgerufen hatten, besserte und bereicherte seine Hauptschrift in wiederholten Auflagen, verfaßte sehr geschätzte Abhandlungen über Zweige der Volkswirthschaft,

Erklärungen Paulinischer Briefe und gab seine Gedanken über Erziehung heraus. Wir sehen sein Alter fruchtbar an Werken, welche ihm den höchsten Ruhm bei seinen Landsleuten brachten und die Aufmerksamkeit des Auslandes und der Nachwelt auf sich zogen. In seinen letzten Jahren zog er sich bei sinkender Gesundheit von allen Geschäften zurück und lebte auf dem Landgute eines Freundes, gepflegt von seiner Verehrerin der Lady Masham, einer Tochter Cudworth's, viel mit Gedanken an die Eitelkeit dieses Lebens und mit religiösen Hoffnungen auf die Zukunft beschäftigt, bis er 1704 an gänzlicher Erschöpfung seiner Kräfte starb.

Wenn wir von der Cartesianischen Schule zu den Lehren Locke's kommen, so zeigt sich auf den ersten Blick ein großer Unterschied in der Behandlung philosophischer Fragen. In der Cartesianischen Schule herscht bei manchen willkürlichen Annahmen doch ein starkes Bestreben nach Handhabung einer strengen Methode; bei Locke hat sich die Untersuchung fast von aller Mathode losgesagt. Hierzu hat das Bestreben geführt für das Verständniß aller gebildeten Leser zu schreiben. Dies hat selbst auf seine Schreibart gewirkt, welche sonst durch Klarheit und Lebhaftigkeit ausgezeichnet, zuweilen zur Nachlässigkeit und zum Ton des gewöhnlichen Gesprächs herabsinkt. Er lobt das gemeinnützige Denken; gegen den gewöhnlichen Gang der gelehrten Bildung hat er eine Abneigung. Ungelehrten Staatsmännern, äußert er, und Handwerkern verdanken die Staaten ihre Blüthe; wir können die künstlichen Mittel der Bildung entbehren; auf Übung des Denkens kommt es an; auf Regeln für die Übung legt er wenig

Werth. Sogar der gemeine Gebrauch der Worte scheint ihm weniger verfänglich, als die technische Ausbildung des Sprachgebrauchs [1]. Die Streitigkeiten der Schule, besonders der theologischen, hatten ihn erschreckt; ein gelehrter Streit, bei welchem er zugegen war, der ihm auf Zweideutigkeit der Kunstausdrücke hinauszulaufen schien, hatte ihm den ersten Gedanken zu seinem Versuch über den menschlichen Verstand an die Hand gegeben. Die Irrthümer der Schule schienen ihm größer, als die Irrthümer des gewöhnlichen Lebens, welche nicht so häufig wären, als man gewöhnlich annehme [2]. Seine ganze Untersuchungsweise bewegt sich nur im Kreise des Gemeinfaßlichen oder der Fiction des gesunden Menschenverstandes, welche den praktisch denkenden Menschen für fähiger zur Beurtheilung der Wahrheit hält, als den Verstand, welcher wissenschaftliche Hülfsmittel zu gebrauchen weiß. Sein Urtheil von diesem Standpunkte des gesunden Menschenverstandes gebraucht nun Locke sehr frei. Ebenso ungebunden ist er in der Auseinandersetzung seiner Gedanken. Er entschuldigt sich selbst über das Unmethodische in seinem Verfahren, über Weitläuftigkeit und Wiederholungen; er verwickelt sich in seinen Äußerungen, welche das Schwankende seines Standpunkts verrathen. Der Plan seiner Hauptschrift war anfangs nicht mit sicherer Hand angelegt; er gesteht, daß er erst im Verlaufe seiner Untersuchungen sich dazu getrieben sah sehr bedeutende Theile seines Werkes in ihn aufzunehmen [3]. Bemerkungen,

1) Ess. c. hum. und. III, 10, 6 sqq.; of the cond. of the und. 4.
2) Ess. c. hum. und. IV, 20, 18.
3) Ib. II, 33, 19; III, 9, 21.

welche Gegner und Freunde, besonders sein Verehrer Molyneux, ihm machten, führten zu Veränderungen und Ergänzungen. Es ist wahr, was er zuweilen äußert, daß er nicht hartnäckig in seinen Meinungen, nicht rechthaberisch ist, und wenn wir vom Philosophen keine andere Tugend zu fordern hätten, als die Bescheidenheit, so würden wir ihm die Krone der Philosophie unter vielen andern nicht leicht versagen können. Wenn er seine Meinung über einen bedeutenden Punkt zu ändern sich veranlaßt sah, so gesteht er es offen ein und entschuldigt sich nur mit der Schwierigkeit abstracte Untersuchungen in langer Reihe durchzuführen [1]). Niemand hat alles im Auge, daher soll jeder auch auf andere hören [2]). Der Gedanke an die Beschränktheit unserer Erkenntniß ist ihm beständig gegenwärtig und eine Voraussetzung aller seiner Untersuchungen [3]). An vielen Äußerungen ersieht man die Liebenswürdigkeit, welche uns an ihm gerühmt wird, seine lautere und jeder selbsüchtigen Überhebung fremde Wahrheitsliebe; aber wir dürfen darüber doch nicht übersehn, daß der Standpunkt, auf welchen er sich stellte, zwar nicht eine persönliche, aber doch eine standesmäßige Anmaßung in sich schließt. So wie er in seiner Schrift über die Erziehung nur die Erziehung bevorzugter Classen berücksichtigt, so ist seine Rede auch nur an diese Classen gerichtet und der gesunde Menschenverstand, welchen er zum Urtheil aufruft, ist nicht der Verstand der Gelehrten, aber

1) Ib. II, 21, 72.
2) Of the cond. of the und. 3.
3) Ess. c. hum. und. I, 1, 4; IV, 3, 22.

auch nicht der Ungelehrten, sondern der Englischen Männer von Stande, welche eine gute Erziehung genossen und in der Erfahrung des Lebens sich weiter gebildet haben. Wie schwankend dieser Standpunkt ist, brauchen wir nicht auseinander zu setzen. Er empfal sich seinen Standesgenossen, besonders denen, welche mit Locke derselben politischen Partei angehörten, der Partei der Whigs, deren politische Grundsätze er mit Entschiedenheit und Mäßigung zu entwickeln gewußt hatte. Seine Partei hat nicht wenig zur Verbreitung seiner Philosophie beigetragen.

Sein Standpunkt verachtet nun die Ergebnisse der Wissenschaft nicht; so weit sie der allgemeinen Meinung sich bemächtigt haben, muß er sie berücksichtigen; aber tief in ihre Forschungen einzugehn erlaubt er auch nicht. Locke hat die Philosophie vor den Richterstul der oberflächlich gebildeten Meinung gebracht, mit der alten Schule völlig gebrochen ohne in die gelehrten Untersuchungen der neuern Schule einzugehn. Da er dem Sensualismus sich anschließt, dürfte man erwarten, er würde die Forschungen seiner Vorgänger, eines Bacon, Hobbes, Gassendi, benutzen; er thut es wenigstens nur sehr beiläufig [1]; was Bacon für die inductive Methode gethan hatte, übersieht er völlig; denn nachdem er dem Syllogismus alle Kraft abgesprochen und die Meinung geäußert hat, daß noch andere Hülfsmittel für die Entdeckung aufgefun-

1) So erwähnt er Gassendi in einem Nebenpunkt. Sec. reply to the bish. of Worc. p. 539. In Hobbes und Spinoza's Schriften gesteht er ein nicht sehr belesen zu sein. Ib. p. 563; 566, woraus die Anm. zu ess. conc. hum. und. IV, 3, 6 hervorgegangen ist, die aber nicht in allen Ausgaben steht.

den werden sollten, gesteht er ein, daß er dergleichen nicht kenne [1]). Als er seine Polemik gegen die eingebornen Begriffe begann, hätte man wohl voraussetzen dürfen, daß er die Lehre seiner Gegner gründlich geprüft hätte, und Herbert's Lehre würde ihm wohl in dieser Beziehung am nächsten gelegen haben; aber man mußte ihn erst darauf aufmerksam machen, daß sie zu berücksichtigen sei, und nur nachträglich gab er eine nicht sehr eingehende Kritik derselben [2]). Ähnlich verhält es sich mit seinen Bemerkungen gegen die Lehre Malebranche's; nur daß er sie noch vornehmer von sich stieß und der Widerlegung in seiner Hauptschrift nicht für würdig hielt. Der Cartesianischen Philosophie, die in aller Munde war, mußte er freilich eine größere Beachtung schenken. Er hat manches von ihr angenommen, anderes bestritten; tief aber ist er nicht in ihre Untersuchung eingegangen. Hauptsächlich theilt er mit ihr die Verehrung der mathematischen Methode und die Neigung zur Physik. Zu dieser haben ihm die Fortschritte der Zeit Vertrauen eingeflößt. Dem Ansehn eines Bacon, Galilei, eines Gassendi und der Corpuscularphilosophie, eines Boyle, Sydenham, Huygens, Newton wagt er kaum zu widersprechen [3]). Aber man darf nicht fordern, daß er gründlich in der neuern Naturlehre sich unterrichtet hätte; seine Meinung ist abhängig von Andern. Anfangs neigte er sich der rein mechanischen Ansicht der Cartesianer zu, daß alle Bewe-

1) Ess. c. hum. und. IV, 17, 4; 7.
2) Ib. I, 3, 15 sqq.
3) Ib. pref. p. IX; sec. reply to the bish. of Worc. p. 531.

gung vom Stoß ausgehe; er gab sie gegen Newton's Gravitationslehre auf; diese stellt er nun dem Grundsatze aller Moral gleich, welchen uns der Heiland offenbart habe, dem Grundsatze, liebe deinen Nächsten wie dich selbst, obwohl er eingestehn muß, daß wir die Gravitation eben so wenig wie den Stoß begreifen können [1]. Mit seiner Achtung vor den Naturwissenschaften ist seine Verehrung der mathematischen Methode verbunden. Er findet, daß sie die beste Übung des Verstandes uns gewähre; auf alle Gegenstände soll sie angewandt werden [2]. Auf den Gedanken, daß auch die Moral des mathematischen Beweises fähig sei, kommt er öfters zurück [3]. In dieser Richtung seiner Gedanken liegt es, daß er ermahnt auf abstracte und moralische Dinge unsere Aufmerksamkeit zu richten, da wir an sinnlichen Vorstellungen, welche sich von selbst darböten, keinen Mangel hätten [4]. Aber freilich müssen wir befürchten, daß er nur eine sehr mangelhafte Einsicht in die mathematische Beweisart hat. Denn er setzt uns auch auseinander, daß alles Erkennen von natürlichen und körperlichen Dingen auf Kenntniß der Thatsachen und auf Geschichte beruhe [5], und findet dann doch, trotz des weiten Umfanges, welcher dem mathematischen Beweise zugestanden wird, daß wir meistens mit Wahrscheinlichkeit uns begnügen müssen, weil dies dem

---

1) Of the cond. of the und. 42; sec. reply to the bish. of Worc. p. 560 sq.

2) Of the cond. of the und. 6 p. 396; 7 p. 397.

3) Ess. c. hum. und. III, 11, 16; IV, 2, 9; 3, 19 sq.

4) Of the cond. of und. 9.

5) Ib. 13; ess. c. hum. und. IV, 7, 9.

Zustande der Prüfung und der Mittelmäßigkeit gemäß sei, in welchem wir uns hier befinden[1]. Sollte der Zusammenhang mathematischer Schlüsse nicht mehr gewähren? Locke findet das nicht. Denn je länger die Reihe unserer Beweise sich ausdehnt, um so mehr, meint er, verschwinde die Gewißheit[2]. Es läßt sich wohl kaum schlagender ausdrücken, daß er von der Sicherheit, welche das wissenschaftliche Verfahren gewährt, nur eine sehr geringe Meinung hat.

Wenn Locke mit Wahrscheinlichkeit und beschränkter Erkenntniß sich begnügt, so hängt dies mit seiner praktischen Richtung zusammen, mit welcher auch seine religiöse Denkweise verbunden ist. Wir haben Ursach Gott zu danken für diesen kleinen Theil und Grad der Einsicht, welche uns vor andern Dingen der Erde auszeichnet; er genügt uns für das irdische Leben, für die Tugend und für den Weg zu einem bessern Leben. Nicht alles sollen wir hier erkennen, sondern nur, was unserm Lebenswandel dient[3]. Hierzu ist die Wahrscheinlichkeit ausreichend; sie entspricht dem Zwielicht, in welchem wir leben[4]. Von der Wahrscheinlichkeit weiß er nun freilich weiter nichts zu sagen, als daß sie der Wahrheit ähnlich ist[5]; wie jemand, welcher die Wahrheit nicht kennt, diese Ähnlichkeit finden kann, darüber schweigt seine Lehre. Man könnte auch erwarten, daß er in Folge seiner praktischen

---

1) Ess. c. hum. und. I, 1, 5; IV, 14, 2.
2) Ib. IV, 2, 6.
3) Ib. I, 1, 5 sq.
4) Ib. IV, 14, 1 sq.
5) Ib. IV, 15, 3.

Richtung die Grundsätze unseres sittlichen Lebens erforschen würde, und wirklich haben seine Äußerungen, daß die Moral mit mathematischer Sicherheit sich beweisen ließe, seine Freunde veranlaßt ihn aufzufordern, daß er dies große Werk unternehmen möchte; aber er will freilich an dasselbe gedacht und für dasselbe gearbeitet haben, doch zuletzt entschuldigte er sich mit seinem Alter und seiner Kränklichkeit und gab die Meinung zu erkennen, wir bedürften einer solchen wissenschaftlichen Ethik nicht, da wir das Evangelium hätten [1]. Bei dieser engen Verbindung seiner praktischen mit seiner religiösen Denkweise konnte es ihm scheinen, daß er genug gethan hätte, wenn er durch Untersuchung unseres Verstandes die Nothwendigkeit des Glaubens erwiese, den Glauben vom Aberglauben und von der Unduldsamkeit befreite und die Grenzen der bürgerlichen und der religiösen Gesetze feststellte. Man hat gewöhnlich nicht genug beachtet, daß hierauf das Hauptbestreben seiner Untersuchungen gerichtet ist und auch sein Versuch über den menschlichen Verstand zuletzt auf dasselbe hinausläuft. Wenn auch diese Untersuchungen kein geschlossenes System der Ethik vertreten können, so dürfen sie doch zur Beurtheilung seiner philosophischen Denkweise nicht übergangen werden.

Viel weniger als für die Ethik hat er für die Physik geleistet. Wiewohl er in der Untersuchung der Wahrheit an die Sachen sich halten wollte [2], macht er doch kaum Anstalt dazu die Natur der Dinge unabhängig von un-

---

1) Famil. letters p. 545 sq.
2) Ess. c. hum. und. I, 4, 23.

fern Vorstellungen in das Auge zu fassen. Obgleich er den Vorwurf ein Skeptiker zu sein von sich ablehnt, zeigt er sich in der Physik voll von Zweifeln. Er ist der Corpuscularphilosophie zugethan, erklärt aber die Atome doch nur für eine Hypothese. Seine Meinung ist, daß wir keine Naturphilosophie als speculative Wissenschaft besitzen und wahrscheinlich auch nie besitzen werden, weil die Werke der Natur von einer Weisheit zeugen, welche unsern Verstand weit übersteige [1]. Weder über Körper noch über Geister könnten wir etwas Sicheres wissen [2].

Wenn er nun nach alter Weise die Wissenschaft in drei Theile eintheilt, in Physik, Ethik und Logik, so ist das, was er ausführlich und möglichst erschöpfend behandelt hat, nur der Logik angehörig. Dieser Theil der Philosophie soll mit unsern Vorstellungen und den Mitteln und Wegen der Erkenntniß sich beschäftigen [3]; eben hierüber handelt sein Versuch über den menschlichen Verstand.

Er geht von dem Gedanken aus, daß wir zuerst unsere Fähigkeit zu erkennen prüfen müssen. Die Voraussetzung, daß wir nicht allein gegenwärtig, sondern schlechthin nur eine beschränkte Erkenntnißkraft haben, wird ohne weitere Untersuchung zum Grunde gelegt und es wird dazu geschritten die Grenzen unseres Verstandes zu bestimmen [4]. Dies soll aber nicht durch eine Untersuchung

---

1) Ib. IV, 3, 16; some thoughts conc. education 190; 193.

2) Ess. c. hum. und. IV, 3, 26 sq.

3) Ib. IV, 21.

4) Ib. pref. p. 7; I, 1, 2 sqq.; 7. I thought that the first step towards satisfying several enquiries the mind of man was

unseres denkenden Geistes, sondern durch eine einfache geschichtliche Forschung erreicht werden über die Gedanken, welche in uns vorhanden sind, und über ihre Entstehung [1]. Ob eine geschichtliche Untersuchung so weit tragen könnte über unsere gegenwärtige Erkenntniß hinaus unsere Erkenntnißkraft zu beurtheilen; darüber macht Locke sich keine Sorge. Sein Empirismus hat von vornherein darüber entschieden, daß wir jede Kraft nur aus ihren Thätigkeiten zu erkennen vermögen; daher will er die Thätigkeiten unseres Geistes zuerst als Phänomene unseres Bewußtseins untersuchen [2]. Es schreckt ihn eben so wenig ab, daß er genau genommen nur auf die Untersuchung seines eigenen bisher entwickelten Verstandes beschränkt ist; denn er ist davon überzeugt, daß der Verstand anderer Menschen ebenso beschaffen sein werde wie der seinige [3].

Bei der Entstehung unserer Erkenntnisse kommen nun zuerst unsere Ideen in Frage. Unter Idee aber versteht Locke alles, waran der Mensch denkt; jede Vorstellung, jedes Bild der Einbildungskraft, jeder Begriff führt ihm

---

very apt to run into, was to take a survey of our own understandings, examine our own powers and see to what things they were adapted.

1) Ib. I, 2, 2.

2) Ib. pref. p. 11.

3) Reply to the bish. of Worc. p. 407. All therefore that I can say of my book, is, that it is a copy of my own mind, in its several ways of operation. And all that I can say for the publishing of it, is, that I think the intellectual faculties are made and operate alike in most man. Der Verstand der Menschen soll denn freilich auch so verschieden wie ihr Geschmack sein. Ess. c. hum. und. pref. p. 8.

seine Gegner zu widerlegen. Denn er nimmt doch mancherlei Angebornes in uns an. Die Vernunft betrachtet er als einen Samen in uns, welcher von Natur angelegt nur der Übung zu seiner Entwicklung bedürfe [1]. Zu ihr gehört das Schlußvermögen, welches von ihm gewöhnlich Vernunft in engerem Sinn genannt wird [2]. Ebenso spricht Locke von angebornen Neigungen und geselligen Trieben, von dem angebornen Streben nach Glückseligkeit, von der Sprachfähigkeit, welche uns von Natur beiwohne; auch unser Gewissen ist ihm etwas Angebornes und unter den Ideen unseres Verstandes findet er eine natürliche Verbindung, welche sie nicht von einander trennen lasse, welche Gottes Weisheit in sie gelegt haben müsse; er macht bei allen diesen natürlichen Anlagen in uns nur die Bemerkung geltend, daß sie doch keine Erkenntnisse wären [3], als wenn es nicht vielmehr darauf angekommen wäre, ob aus ihnen Erkenntnisse herausgezogen werden könnten. Nach der Stellung seiner Frage untersucht er nun allein, ob es Grundsätze gebe, welche allgemein, nicht nur in der Übung des Denkens, sondern ausdrücklich in ausgesprochenen Sätzen anerkannt werden [4]. Daß dergleichen nicht nachgewiesen werden können, war leicht darzuthun. Nach Locke's Meinung würde alles Angeborne allgemeine Anerkennung in ausdrücklicher Lehre finden müssen, bei Kindern sogar und beim unwissenden Volke;

---

1) Of the cond. of und. 6 p. 396.
2) Ess. c. hum. und. I, 2, 7 sqq.; IV, 17, 1 sq.
3) Ib. I, 3, 3; 5; III, 1, 1; IV, 3, 29.
4) Ib. I, 2, 2.

einer solchen erfreut sich aber kein theoretischer und noch weniger ein praktischer Grundsatz [1]).

Nicht ganz kann sich Locke verhehlen, daß er hiermit nur einen Luftstreich gegen seine Gegner geführt hat. Dies sehen wir daran, daß er noch andere Gründe herbeizieht, indem er seinen Gegnern zugiebt, daß es doch in einem gewissen Sinn allgemein anerkannte Wahrheiten gebe. Er will nur darthun, daß solche Wahrheiten doch nicht angeboren zu sein brauchten [2]). Von solchen Wahrheiten kann man sagen, daß sie allgemein anerkannt sind, welche als Grundsätze gelten ohne eines Beweises zu bedürfen, welche wir zugeben müssen, sobald wir sie verstehen [3]). Es giebt Ideen, welche unserm Geiste sehr leicht sich darbieten; sie lassen sich alsbald auch in Sätze fassen und finden alsdann allgemeine Anerkennung. Diese Sätze pflegen für angeborne Wahrheiten gehalten zu werden [4]). Locke sucht jedoch die Bedeutung dieser Grundsätze herabzusetzen. Praktische Sätze dieser Art lassen sich nicht leicht zur Evidenz bringen; theoretische Grundsätze aber haben keinen großen Nutzen [5]). Dahin gehören die logischen

1) Ib. I, 2, 5. For, first 'tis evident, that all children and idiots have not the least apprehension or thought of them; and the want of that is enough to destroy that universal assent, which must needs be the necessary concomitant of all innate truths. Ib. 24. If they are innate, they must needs have universal assent. For that a truth should be innate and yet not assented to, is to me as unintelligible as for a man to know a truth and be ignorant of it at the same time. Ib. 3, 1 sq.

2) Ib. I, 1, 3.

3) Ib. I, 2, 10; 3, 4.

4) Ib. I, 4, 22.

5) Ib. I, 4, 21.

Sätze des Widerspruchs und der Übereinstimmung, von welchen er sagt, daß wenn von ihnen gezeigt werden könnte, daß sie nicht angeboren wären, gewiß kein anderer theoretischer Grundsatz hierauf würde Anspruch machen können [1]. So wie die ganze alte Logik schienen sie ihm von geringer Bedeutung; die Erkenntniß besonderer Wahrheiten, auf welche es ankommt, hängt von ihnen nicht ab; er ist geneigt vieles von diesen logischen Lehren zu den identischen Sätzen zu rechnen, welche er spielende Sätze (trifling propositions) nennt [2]. Freilich nicht so leicht kann Locke die Wichtigkeit anderer allgemeiner Grundsätze leugnen; es gehören dahin die Axiome der Mathematik, die Grundsätze der Physik und der Moral [3]. Nur durch die Bemerkung, welche gegen alle allgemeine Sätze gerichtet ist, schwächt er ihren Werth, daß sie immer nur Mögliches uns zeigen, wärend alle Erkenntniß des Wirklichen von den Sinnen ausgehe [4]. Und man wird sagen können, daß er erst hierdurch auf den wahren Grund seines Streites und seiner Überzeugungen kommt. Die Frage nach der Entstehung der allgemeinen Grundsätze, meint er, würde sich leicht entscheiden lassen, wenn man auf eine Analyse unserer Gedanken eingehen wollte. Er macht dabei mit den Cartesianern geltend, daß Wahrheit und Falschheit nur den Urtheilen beigelegt werden dürften, Ideen aber nur übertragungsweise wahr oder falsch ge-

---

1) Ib. I, 2, 28.
2) Ib. IV, 7, 10; 8, 1 sq.; of the cond. of the und. 40.
3) Of the cond. of the und. 42.
4) Ess. c. hum. und. IV, 7, 14.

nannt würden. Grundsätze aber wären Urtheile und also so wie diese aus Ideen zusammengesetzt; die Frage, ob es angeborne Grundsätze gebe, käme daher auf die Frage zurück, ob es angeborne Ideen gebe [1]. Nun scheint ihm aber die Erfahrung zu beweisen, daß wir keine Ideen mit uns zur Welt bringen, sondern alle erst durch Erfahrung und Beobachtung erhalten. Am ersten könnte man annehmen, daß uns die Idee Gottes angeboren wäre; aber die Erfahrung zeigt, daß nicht alle Menschen sie haben, und so möchte wohl noch viel weniger von andern Begriffen behauptet werden können, daß sie uns ursprünglich beiwohnen [2]. Am wenigsten dürfte von den allgemeinen Begriffen, welche in den Grundsätzen der Wissenschaften mit einander verbunden werden, anzunehmen sein, daß sie ein ursprünglicher Besitz der Seele wären; denn die Erkenntniß müsse vom Besondern zum Allgemeinen aufsteigen [3].

Wie wenig nun dieser Streit gegen die angebornen Begriffe und Grundsätze auf ein entscheidendes Ergebniß führt, werden wir nicht nöthig haben auseinanderzusetzen. Es hängt alles davon ab, ob Locke im Stande sein werde

---

1) Ib. I, 4, 1. Had those who would persuade us that there are innate principles, not taken them together in gross, but considered separately the parts out of which those propositions are made, they would not, perhaps, have been so forward to believe they were innate. Since if the ideas which made up those truth were not, it was impossible that the propositions made up of them should be innate, or our knowledge of them be born with us. Ib. I, 4, 19; II, 32, 1; IV, 5, 2.

2) Ib. I, 4, 2; 7 sqq.; 17.

3) Ib. I, 2, 19 sq.; 4, 2; II, 1, 23; IV, 6, 7; 16; 7, 9.

seine Behauptung zu rechtfertigen, daß die Begriffe, aus welchen unsere Urtheile sich zusammensetzen, von unten auf aus der besondern Erfahrung und ohne Beihülfe allgemeiner Grundsätze sich bilden [1]). Nur die Richtigkeit der Analyse unseres Denkens, welche er unternommen hat, kann als die wahre Grundlage und als der Beweis der Richtigkeit seiner Erkenntnißlehre angesehn werden.

Er geht in derselben von der richtigen Bemerkung aus, daß wir Ideen haben müssen, wenn wir über sie nachdenken wollen. Daran knüpft sich die Frage an, wie wir zu ihnen kommen [2]). Die Antwort ist, durch die Erfahrung. Diese beruht auf Beobachtung, welche entweder auf sinnliche Gegenstände außer uns oder auf uns selbst gerichtet ist. In jenem Fall erhalten wir den Stoff für unser Nachdenken durch den äußern, in diesem Fall durch den innern Sinn, welcher auch die Reflection heißt. Diese beiden Arten des Sinnes werden die einzigen Fenster genannt, durch welche Ideen in uns kommen [3]). Sie entsprechen der erstere der äußern Körperwelt, der andere unserm Geiste, den beiden Arten des Seins, welche Locke mit den Cartesianern unterscheidet. Bei der Untersuchung aber über die Entstehung unserer Begriffe kommt ihm zu-

---

1) Ib. IV, 7, 6; 9.

2) Ib. II, 1, 1.

3) Ib. II, 1, 2. Whence has it (sc. the mind) all the materials of reason and knowledge? To this I answer, in one word, from experience. — — Our observation employed either about external sensible objects, or about the internal operations of our minds, perceived and reflected on by ourselves, is that which supplies our understandings with all the material of thinking. Ib. 3 sq.; 11, 17.

erst der äußere Sinn in Betracht, weil von ihm die Reflection abhängig sein soll; denn zuerst müßten wir Begriffe durch den Sinn empfangen haben, ehe wir auf sie, wie sie unserer Seele beiwohnen, und auf die Thätigkeiten unserer Seele in der Behandlung solcher Begriffe reflectiren könnten [1]). Daher heißt es auch, wir könnten keine Idee von etwas haben, was wir nicht sinnlich empfunden hätten und die sinnliche Empfindung führe alle Gedanken in uns ein [2]).

Bei der Untersuchung des äußern Sinnes beabsichtigt Locke nicht in die Fragen über die Entstehung der sinnlichen Empfindung einzugehn, welche besonders von der Cartesianischen Schule lebhaft betrieben worden waren. Er zweifelt nicht daran, daß äußere Gegenstände Empfindungen in uns erregen; denn wir verhalten uns im Empfinden leidend und es ist nicht in unserer Gewalt zu empfinden oder nicht zu empfinden; ähnlich wie Geulinx behauptet er, wenn die Seele dabei thätig wäre, so würde sie es wissen [3]). Er nimmt daher auch nicht einmal eine Reaction der Seele gegen den sinnlichen Eindruck, noch weniger eine Thätigkeit der Aufmerksamkeit in der Auffassung des Reizes an, durch welche die Empfindung zu unserm Bewußtsein gebracht würde, vielmehr betrachtet er die Aufmerksamkeit nur als eine spätere Thätigkeit der Reflection auf in uns vorhandene Ideen [4]). Er ist zwar

1) Ib. II, 1, 8; 24.

2) Ib. II. 2, 2; 9, 1; 15. Perception is the first operation of all our intellectual faculties and the inlet of all knowledge into our minds.

3) Ib. II, 1, 25; 12, 1; 21, 72; 22, 2.

4) Ib. II, 19, 3.

geneigt die Empfindung als eine Bewegung zu betrachten, welche von unserm Sinnenorgane auf unser Seelenorgan sich fortgepflanzt habe[1]), und möchte in dieser physischen Erklärung an die Hypothese der Corpuscularphilosophie sich anschließen; aber er gesteht auch die Schwierigkeiten ein, welche in der Lehre von der Verbindung zwischen Körper und Geist liegen; wie eine Bewegung im Körper eine Empfindung und Vorstellung in der Seele hervorbringen könnte, vermöchten wir nicht einzusehn[2]); daher hält er sich nur an die Erfahrung, daß wir leidend uns verhalten, indem wir durch die Empfindung Vorstellungen empfangen.

In seiner Analyse unseres Denkens muß er nun aber darauf ausgehn die einfachen Empfindungen oder Vorstellungen aufzusuchen. Er betrachtet sie als die Grenzen unseres Denkens, über welche wir nicht hinausbringen können[3]). Es erinnert an Cartesianische Lehren, daß er in ihnen die klaren und deutlichen oder adäquaten Gedanken sieht, welche uns nicht täuschen könnten[4]). Nur schwach wehrt er sich dabei gegen die Cartesianische Schule, welche die Verworrenheit aller sinnlichen Eindrücke behauptet hatte, indem er meint, wir hätten dabei ganz abzusehn von dem, was die Vorstellungen außer uns bedeuteten. Wir könnten uns denken, daß Gott an die Bewegungen sehr zusammengesetzter Körper Vorstellungen knüpfte, welche

---

1) Ib. II, 9, 1; 3.

2) Ib. II, 8, 12; IV, 3, 13; an exam. of P. Malebr. opinion p. 430 sqq.

3) Ess. c. hum. und. II, 23, 29.

4) Ib. II, 31, 2; 7; 12; 32, 14.

mit ihnen durchaus keine Ähnlichkeit hätten; ihrer gegenständlichen Bedeutung nach würden sie alsdann zwar sehr zusammengesetzter Natur sein; aber sie würden deswegen doch nicht aufhören einfache Vorstellungen zu sein [1]. In unserm Erkennen haben wir uns nur an unsere Ideen zu halten, deren Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung wir beurtheilen können [2]. Man würde vielleicht geneigt sein mit dieser rein subjectiven Betrachtung unserer einfachen Vorstellungen sich zufrieden zu geben, wenn nicht Locke selbst ihnen doch eine objective Bedeutung zu gewinnen suchte. Er will nicht zugeben, daß sie nur Einbildungen sind; sie sollen Dinge außer uns in ihrer objectiven Natur darstellen [3]. Hierauf beruht es, daß sie als adäquate Vorstellungen betrachtet werden dürfen. Daher fordert Locke, daß die einfachen sinnlichen Empfindungen genau den Kräften der Dinge entsprechen, welche sie in uns her-

1) Ib. II, 8, 7. To discover the nature of our ideas the better, — — it will be convenient to distinguish them as they are ideas or perceptions in our minds, and as they are modifications of matters in the bodies that cause such perceptions in us; that so we may not think (as perhaps usually is done) that they are exactly the images and resemblances of something inherent in the subject; most of those of sensation being in the mind no more the likeness of something existing without us, than the names that stand for them are the likeness of our ideas. Ib. 13.

2) Ib. IV, 1, 1 sq.

3) Ib. IV, 4, 1 sqq. It matters not what men's fancies are, 'tis knowledge of things that is only to be prized. — — 'tis evident, the mind knows not things immediately, but only by the intervention of ideas it has of them. Our knowledge therefore is real, only so far as there is a conformity between our ideas and the reality of things.

vorbringen. Nur sollen wir uns davor hüten anzunehmen, daß solche Empfindungen Eigenschaften der Dinge selbst darstellten, da sie vielmehr nur die Dinge als Ursachen unserer Empfindungen bezeichnen, was sie nicht sein würden, wenn nicht unsere empfindende und mit Empfindungsorganen begabte Seele wäre [1]. Man sollte nun glauben, die Ideen könnten nicht einfach sein, wenn sie nicht auch einfache Objecte darstellten. Daß Locke hierauf nicht weiter eingeht, läßt unstreitig eine Zweideutigkeit in seinem Begriffe der einfachen Vorstellungen zurück.

Aber überdies giebt auch alles, was Locke über die einfachen Ideen uns sagt, uns nur Zweifel an die Hand über ihre Einfachheit. Bacon hatte von unmittelbaren Wahrnehmungen in seiner Induction ausgehn wollen; diese unmittelbaren Wahrnehmungen, des Warmen, des Kalten, des Weißen, des Schwarzen, sind auch die einfachen Ideen Locke's; aber Bacon hatte auch die viel feinern Empfindungen, welche in diesen sinnlichen Vorstellungen sich mischen, von den Wahrnehmungen unterschieden. Locke dagegen giebt zwar zu, daß mehrere sinnliche Eindrücke uns zu gleicher Zeit in Anspruch nehmen könnten; aber er behauptet sie mischten sich nicht mit einander, sondern die verschiedenen Arten der Eindrücke blieben von einander gesondert [2]. Dies beruht nur darauf, daß er

---

1) Ib. II, 30, 2; 31, 2. There would yet be no more light or heat in the world, than there would be pain, if there were no sensible creature to feel it. Ib. II, 31, 7; 32, 14; IV, 4, 4.

2) Ib. II, 2, 1. And there is nothing can be plainer to a man, than the clear and distinct perception he has of those simple ideas, which being each in itself uncompounded, con-

ausschließlich auf die verschiedenen Beschaffenheiten unserer sinnlichen Wahrnehmungen, aber nicht auf ihre Bestandtheile und Grade in seinen Untersuchungen Rücksicht nimmt, sonst würde ihm schwerlich haben entgehen können, daß die Ideen, welche er als einfache ansieht, nur gewisse abstracte Arten von Wahrnehmungen bezeichnen, welche eine große Mannigfaltigkeit in sich umfassen und deswegen nicht wohl als einfach angesehn werden können. Er zählt zu ihnen z. B. auch Ausdehnung und Dauer und muß doch eingestehn, daß beide nicht ohne Theile und Zusammensetzung gedacht werden können. Seine Bemerkung, daß die einfachen Ideen nur dadurch von den zusammengesetzten sich unterscheiden, daß diese Verschiedenartiges, jene nur Gleichartiges unter sich befassen [1]), giebt zu, daß eben nur Arten der Wahrnehmungen, welche in unserer Vorstellung zusammengeflossen sind, von ihm zur Grundlage alles unseres Erkennens gemacht werden sollen.

Eben so wenig wie bei den einfachen Ideen, welche aus dem äußern Sinn entspringen sollen, die Analyse des Stoffes, aus welchem unsere Erkenntniß gezogen wird, auf die einfachsten Elemente vordringt, ist dies bei den einfachen Ideen der Reflexion der Fall. Es werden als solche Empfindung oder Denken und Wollen angeführt

---

tains in it nothing but one uniform appearance or conception in the mind, and is not distinguishable into different ideas.

1) Ib. II, 15, 9 c. not. That composition which he (sc. Mr. Locke) designed to exclude in that definition (sc. of simple idea) was a composition of different ideas in the mind, and not a composition of the same kind in a thing whose essence consists in having parts of the same kind.

und von diesen allgemeinsten Arten besondere Weisen des Denkens und des Wollens unterschieden, wie Erinnerung, Unterscheidung, Glauben und dergleichen mehr[1]. Es bedarf kaum der Bemerkung, daß auch hier nur abstracte Arten, deren Unterschiede überdies dem Zweifel unterworfen sein dürften, an die Stelle der einfachen Wahrnehmungen treten.

Dieser Mangel in seiner Ansicht über die einfachen Begriffe ist um so bedenklicher, je weniger Locke uns gestatten will über diese Begriffe als die Grundlagen unserer Erkenntniß irgendwie hinauszustreben. Der Verstand kann keinen derselben erfinden, keinen von sich ablehnen oder vernichten. Er verhält sich zu ihnen wie unsere praktische Thätigkeit zur Materie; er kann diesen ihm gegebenen Stoff wohl umbilden, aber ihm nichts zusetzen und nichts von ihm wegnehmen[2]. Die Erscheinungen kommen aber unwillkürlich in unser Bewußtsein; wir empfangen sie leidend und alle einfache Vorstellungen, welche wir haben, müssen daher auch als ein reines Leiden in unserer Seele angesehn werden, über welches wir uns keine weitere Rechenschaft geben können[3]. Besonders werden Begriffserklärungen der einfachen Vorstellungen abgelehnt, in ähnlicher Weise wie unter den Cartesianern vorzugsweise Geulincx die Erklärung der einfachen An-

---

1) Ib. II, 1, 4; 6, 1 sq.

2) Ib. II, 2. 2.

3) Ib. II, 1, 7; 9, 1 sq.; 12, 1; 22, 2. Doch ist auch darüber Locke schwankend, daß er bald behauptet, wir verhielten uns nur, bald wir verhielten uns größtentheils leidend in unsern einfachen Vorstellungen.

schauungen unseres Geistes für unmöglich und für unnöthig hielt. Erfahrung, Sinn oder Reflection lehren sie uns kennen; das Bemühn sie zu definiren würde nichts anderes sein, als wenn wir einen Blinden über die Farbe belehren wollten [1]).

Locke sucht nun an einer Reihe von Begriffen zu zeigen, daß der Stoff, welchen wir in unsern Denken verarbeiten, ohne Ausnahme durch äußern Sinn und Reflection uns gegeben wird. Die Nachweisung kann nicht erschöpfend sein, wie er selbst anerkennt, weil die einfachen Ideen unzählig sind und meistens gar keine Namen haben. Er muß sich daher darauf beschränken solche einfache Ideen anzuführen, welche ihm für seine Untersuchung besonders wichtig zu sein scheinen [2]). In seiner Wahl befolgt er keinen allgemeinen Grundsatz. Über die meisten dieser Ideen erklärt er sich auch sehr kurz, indem er nur zeigen will, daß ein Theil dieser Begriffe nur von einem äußern, andere von mehrern äußern Sinnen, noch andere nur von der Reflection oder vom äußern Sinn und der Reflection herstammen [3]). Es würde wohl der Frage werth gewesen sein, wie einfache Begriffe aus Eindrücken mehrerer Sinne zusammenfließen können; aber auch über diese für seine

1) Ib. II, 4, 6. The simple ideas we have, are such as experience teaches us; but if beyond that we endeavour by words to make them clearer in the mind, we shall succeed no better, then if we went about to clear up the darkness of a blind man's mind by talking, and to discourse into him the ideas of light and colours.

2) Ib. II, 3, 2.

3) Ib. II, 3, 1.

Theorie sehr bedenkliche Frage setzt sich Locke ohne Weiteres hinweg.

Die größte Schwierigkeit aber in seiner Erklärung unseres Denkens beruht auf seinem Begriff von der Reflection. Ein Doppelsinn in demselben ist nicht zu verkennen. Wenn er sie als innern Sinn betrachtet, erblickt er in ihr nur ein leidendes Vermögen zur Aufnahme der Vorstellungen, welche unsere Seele empfängt [1]). Es ergiebt sich daraus der Schluß, daß alles unser Erkennen nur auf einem leidenden Empfangen der Eindrücke von außen oder von innen beruht. Zwar spricht Locke hierbei auch wohl von einer Thätigkeit des Geistes, aber er ist hierin so unbestimmt, daß er erklärt, er verstehe unter Thätigkeiten des Geistes nach gemeinem Sprachgebrauch nicht allein Actionen, sondern auch Passionen [2]), und ohne alle Beschränkung soll daher unser Erkennen etwas sein, was ohne alle Willkür und ebenso nothwendig vollzogen wird wie die Wahrnehmung. Hiervon werden sogar die Erkenntnisse nicht ausgeschlossen, welche eine weitläuftige Vergleichung verlangen. Zwar die Freiheit wird uns zugestanden unser Denken zu unterbrechen; aber doch bleibt es dabei, daß jedes Denken und Vergleichen nur eine Erscheinung ist, welche in unserm Geiste sich ereignet [3]).

---

1) Ib. II, 1, 24. The first of human intellect is that the mind is fitted to receive the impressions made on it, either thro' the senses by outward objects, or by its own operation when it reflects on them.

2) Ib. II, 2, 4; 21, 72.

3) Ib. IV, 20, 16. As knowledge is no more arbitrary than perception, so, I think, assent is no more in our power than knowledge. When the agreement of any two ideas appears to

Der Verstand ist daher auch nur eine Art des Wahrnehmens oder der Reflection [1]. Wenn wir auf mehrere Vorstellungen reflectiren, ihre Übereinstimmung oder Verschiedenheit wahrnehmen, so ist das nichts weiter als ein unwillkürlicher Eindruck, welchen unser Geist ohne unser weiteres Zuthun in uns aufnimmt [2]. Die Erkenntniß der Übereinstimmung, des Unterschieds und der Verhältnisse der Ideen untereinander beruht nur auf der innern Anschauung der uns mitgetheilten Ideen [3]. Diese kommen durch einen natürlichen Proceß in uns, bleiben eben so in unserm Gedächtniß haften und bewirken alsdann, daß sie unter einander verglichen werden; wenn nicht unser Wille dabei thätig ist, so hängt alles dies von keiner Thätigkeit unseres Geistes ab; unser Verstand verhält sich dabei ganz leidend [4]. Diese Auffassungsweise hängt unstreitig am besten mit Locke's Bestreitung aller eingebornen Erkenntniß zusammen, indem dadurch abgeschnitten wird, daß irgend ein allgemeines Gesetz uns ursprünglich bei-

---

our minds, whether immediately or by the assistence of reason, I can no more refuse to perceive, no more avoid knowing it, than I can avoid seeing those objects I turn my eyes to.

1) Ib. II, 21, 5. The power of perception is that which we call the understanding.

2) Ib. IV, 1, 2. When we know that white is not black, what do we use but perceive that those two ideas do not agree? When we possess our selves with the utmost security of the demonstration that the tree angles of a triangle are equal to the two right ones, what do we more but perceive, that equality to two right ones does necessarily agree to and is inseparable from the three angles of a triangle.

3) Ib. IV, 2, 1.

4) Ib. II, 10, 7.

seiner Gedanken ausdrücken zu können[4]). Dem Verstande wird alsdann auch das Verständniß der Sprache zugeschrieben[5]), und da Locke großes Gewicht auf die Sprache legt, so gestattet er auch dem Verstande eine große Freiheit in der Bildung zusammengesetzter Gedanken. Nicht ohne Verlegenheit ist er jedoch darüber, wie unser Verstand eine Vereinigung mehrerer Vorstellungen bewirken könne, weil seine Lehre das Denken nur als eine zeitliche Folge von Erscheinungen in unserer Seele betrachtet. Es scheint hieraus zu folgen, daß wir immer nur eine Vorstellung oder ein Object unseres Denkens gegenwärtig haben oder wirklich denken, also nur zu einer Aufeinanderfolge, aber nicht zu einer wahren Einigung mehrerer Gedanken gelangen können. Aus dieser Verlegenheit weiß er sich nur durch eine Unterscheidung zu ziehn, welche der scholastischen Philosophie entnommen ist, aber auf den vorliegenden Fall sehr unpassend angewendet wird. Er meint, wir könnten immer nur eine wirkliche, aber wohl zu gleicher Zeit mehrere habituelle Erkenntnisse haben[3]). Hierauf gründet er denn auch die Möglichkeit allgemeine und ewige Wahrheiten zu erkennen, welche er bei seiner Verehrung für die Mathematik nicht leugnen mag. Zwar zweifelt er daran, ob die Erinnerung an früher erkannte Wahrheiten uns eine sichere Stütze biete und nicht bloß einen Glauben, aber kein Wissen gewähre; aber er setzt

---

1) Ess. c. hum. und. II, 22, 4 sq. Es ist hier vorzüglich von den mixed modes die Rede, aber nicht ausschließlich, wie man aus §. 9 sieht.

2) Ib. II, 21, 5.

3) Ib. IV, 1. 8.

sich auch über dieses Bedenken hinweg, weil es sonst gar keinen wissenschaftlichen Beweis geben könnte, und vertraut deswegen auch der Verbindung mehrerer Gedanken in einer Erkenntniß [1]).

Wenn nun Locke über die einzelnen Thätigkeiten des Verstandes so wenig im Reinen ist, so noch weniger über das allgemeine Wesen desselben. Fast wider seinen Willen wird er dazu gedrungen ihm mehr als eine bloß leidende Rolle in unserm Erkennen einzuräumen [2]). Es handelt sich darum, ob wir Freiheit in unserm Denken uns beizulegen haben. Weitläuftig und wiederholt hat Locke diesen Punkt besprochen. Die Änderungen, welche er seiner Lehrweise über ihn gab, zeigen ihn im Gedränge zwischen entgegengesetzten Denkarten; seine Untersuchungen über ihn hält er selbst nicht für abgeschlossen [3]). Freiheit der Seele beizulegen ist er geneigt; in ihr glaubt er sogar ein unterscheidendes Merkmal zwischen Geist und Körper zu finden, weil dieser nur ein leidendes, jener auch ein thätiges Vermögen besitze, wie wenig er auch begreifen zu können eingesteht, daß der Geist eine Bewegung anfangen könnte [4]). Und doch beruht ihm hierauf der wahre Begriff der Freiheit, welchen er entschieden genug darin setzt, daß eine Substanz aus eigener Kraft in sich oder in andern Dingen eine Bewegung oder Veränderung anfängt oder aufhebt. Geht dagegen der Anfang der Bewegung oder der Ruhe von einer andern Substanz

1) Ib. IV, 1, 9.
2) Ib. II, 21, 5.
3) Ib. II, 21, 72.
4) Ib. II, 23, 28.

aus, so fehlt die eigene wahrhaft thätige Kraft, ohne welche die Freiheit nicht sein kann[1]. Locke gesteht nun ein, daß ohne Denken und Wollen keine Freiheit bestehn könne; aber er bedenkt auch die Beweggründe, welche zu beiden antreiben und kann daher in ihnen keinen Beginn der Handlung erblicken[2]. Seine Unterscheidung zwischen Begehren und Wollen, auf welche er Gewicht legt[3], ist doch nicht geeignet ihn aus der Verlegenheit zu ziehn. Seine Erklärung über die Entstehung unseres Denkens läßt ihn im Erkennen nur eine leidende Entwicklung unseres Geistes sehen. In der That hat er damit die allgemeine Lösung der Frage sich abgeschnitten. Nur wo eine Wahl unter den sich darbietenden Vorstellungen, ein willkürliches Aufmerken oder Ablenken unsrer Aufmerksamkeit stattfindet, will er Freiheit in uns verspüren[4]. Man sieht, ihm fehlt der allgemeine und wahre Begriff der Reflection, der auf das thätige Subject zurückgehenden und es zur Veränderung bestimmenden Thätigkeit, sonst würde er einen viel allgemeinern Begriff der Freiheit gefunden haben.

Andern Schwierigkeiten in dieser Untersuchung beugt Locke vor, nicht ohne eine Ahndung des Richtigen, aber doch ohne Sicherheit. Den Gegensatz zwischen Nothwen-

1) Ib. II, 21, 12; 72. Sometimes the substance or agent puts itself into action by its own power, and this is properly active power. — — So that the active power of motion is in no substance which can not begin motion in itself or in another substance, when at rest.

2) Ib. II, 11, 8 sqq.

3) Ib. II, 21, 30; fam. lett. p. 650.

4) Ess. c. hum. und. II, 21, 5; 12; 72.

digem und Freiem verwirft er [1]), giebt aber auch wieder zu Freiheit und Nothwendigkeit könnten nicht mit einander bestehn [2]). Ebenso schwankend ist er über die Schwierigkeiten des Determinismus. Die Indifferenz des Willens verwirft er; die Unlust über den gegenwärtigen Zustand hält er für den Beweggrund aller unserer Handlungen und seine Äußerungen lauten nun sehr deterministisch [3]); aber er möchte auch den Streit zwischen Indifferentismus und Determinismus als müßig ansehn, weil er von dem letztern Gefar für die sittliche Schätzung unserer Handlungen fürchtet. Er will, wir sollen den Unterschied zwischen Verstand und Willen hier nicht einmischen; die verschiedenen sogenannten Seelenkräfte sind überhaupt nicht als reale Wesen zu betrachten [4]). Nicht die Freiheit des Willens oder des Verstandes, sondern der Person hätten wir zu behaupten; auf die Frage, was den Willen zur Handlung bestimme, gebüre sich nur die Antwort, der Geist [5]). Aber man würde sich irren, wenn man ihn nun den Lockungen des Determinismus entgangen glauben wollte. Seiner Lehre vom Erkennen ist die Unterscheidung der Seelenvermögen zu tief eingeprägt; mitten in

---

1) Ib. II, 21, 11.

2) Ib. 23.

3) Ib. 23; 29; 31; 35; 71.

4) Ib. 6. Yet I suspect, I say, that this way of speaking of faculties, has misled many in a confused notion of so many agents in us, which had their several provinces and authorities and did command, obey, and perform several actions, as so many distinct beings, which has been no small occasion of wrangling, obscurity and uncertainty in questions relating to them.

5) Ib. 10; 29; fam. lett. p. 654; 663.

den Versuchen den Unterschied zwischen Willen und Verstand in die Einheit der Person aufzulösen, entschlüpft ihm eine noch seltsamere Unterscheidung zwischen dem Vermögen der Freiheit und dem Vermögen des Willens [1]). Und davon kann er nun doch nicht loskommen, daß der Wille vom Verstande bestimmt wird, welcher die Gedanken der Glückseligkeit und der Unlust, des Gegenwärtigen und des Künftigen abwägt [2]). In ähnlicher Weise wie Hobbes findet er nun, daß nicht der Gedanke des einzelnen Gutes, sondern die Abwägung der Gedanken, welche uns verschiedene Güter darstellen, wenn sie zu einem Abschluß gelangt, unsern Willen bestimmt [3]). Der Wille wird vom Verstande geleitet und der Verstand ist das letzte Entscheidende im Menschen [4]). Daß es unser eigener Verstand ist, welcher uns leitet, damit glaubt er unsere Freiheit gerettet zu haben, obwohl er auch daran nicht zweifelt, daß die Entscheidung des Verstandes über Wahres und Falsches, Gutes und Böses ebenso wenig frei ist, als die Entscheidung des Sinnes über das Licht der Sonne [5]).

Nach diesen zweifelhaften Überlegungen, welche doch kein günstiges Endergebniß für die Freiheit bringen, wird

---

1) Ess. c. hum. und. II, 21, 15 sq. 'Tis plain then, that the will is nothing but one power or ability, and freedom another power or ability.

2) Ib. 31 sqq.

3) Ib. 71. The result of our judgment upon that examination, is what ultimately determines the man, who would not be free, if his will were determined by any thing, but by his own desire guided by his own judgment.

4) Of the cond. of the und. 1.

5) Fam. lett. p. 665.

man fragen müssen, warum Locke die Freiheit des Geistes hartnäckig vertheidigt. Er führt dafür zwei Gründe an, die Erfahrung und die sittliche Beurtheilung unserer Handlungen, welche aufgehoben werden würde, wenn unsere Freiheit dahinfiele [1]. Der erste Grund hängt mit Locke's Erkenntnißlehre genau zusammen; wir würden daher großes Gewicht auf ihn zu legen haben, wenn er nur irgend wie gezeigt hätte, daß wir die Freiheit unseres Willens innerlich wahrnehmen könnten. Aber unter den Begriffen der Reflection finden wir die Freiheit nicht aufgezählt und eben so wenig zeigt Locke, wie unsere Schlüsse aus Reflectionsbegriffen uns dazu ermächtigen könnten die Abwesenheit zwingender Beweggründe für unsere Entschlüsse zu ersehn. Wir müssen daher wohl annehmen, daß der zweite Grund für ihn eine größere Stärke hat. Hierzu berechtigt uns überdies die praktische Haltung seiner Denkweise, welche überall in Kirche, in Staat, in der Erziehung auf Freiheit dringt, und die Vergleichung, durch welche er überall unsere Freiheit im Denken sich zu veranschaulichen sucht, indem er sie mit unserer Freiheit in der Bearbeitung der materiellen Welt zusammenstellt. In der That beruht hierauf das Endergebniß aller seiner Überlegungen über unsere Macht in

---

1) Ess. c. hum. und. I, 3, 14. By denying freedom to mankind and thereby making men no other then bare machines, they take away — — all moral rules whatsoever. Ib. II, 21, 7. Every one, I think, finds in himself a power to beginn or forbear, continue or put an end to several actions in himself. From the consideration of the extent of this power of the mind over the actions of the man, which every one finds in himself, arise the ideas of liberty and necessity.

Bildung der Gedanken. Wir können die einfachen Vorstellungen, welche wir leidend empfangen haben, zurückhalten und hervorziehn, mit einander vereinigen und wieder von einander absondern; darin sind wir frei; alsdann aber ergiebt sich uns das Urtheil über ihr Verhältniß zu einander mit Nothwendigkeit [1]).

Für die Beurtheilung der Lockischen Erkenntnißlehre ist dieser Punkt von Entscheidung. Von ihm aus lösen sich daher auch die meisten der Zweifel, welche uns bei der Ungenauigkeit seiner Sätze zurückbleiben mußten. Man hat gewöhnlich nicht genug darauf geachtet, daß Locke vom Standpunkte des praktischen Denkens ausgehend nichts weiter festzuhalten sucht, als was diesem Standpunkte unentbehrlich ist, daher auch die Bildung unserer Gedanken ganz nach der Analogie unseres praktischen Verfahrens beurtheilt. Wie für dieses, so sind auch für unser theoretisches Verfahren alle Materialien uns gegeben; in unserer Gewalt ist nur die gegebenen einfachen Vorstellungen zu sammeln, zusammenzustellen, zu vergleichen; alsdann aber, wie es auch bei unserm praktischen Verfahren ist, ergeben sich von selbst alle weitern Folgen; die Beurtheilung der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Ideen fließt nach einem nothwendigen Gesetze aus ihrer Zusammenstellung.

Man würde nun erwarten dürfen, daß Locke an seine Überlegungen über die Erkenntnißquellen Untersuchungen über die Methode unseres Denkens angeschlossen hätte, um zu zeigen, wie wir praktisch verfahren müßten in der

---

1) Fam. lett. p. 665; ess. c. hum. und. II, 12, 1.

Zusammenstellung und Absonderung der Ideen; er springt aber in seiner Schrift über den menschlichen Verstand über diesen Punkt weg um sogleich die Gegenstände unseres Erkennens in das Auge zu fassen. Auch an zerstreuten Stellen dieser Schrift finden wir nur wenig Auskunft über die Methode des Denkens, obwohl er die Wichtigkeit der Untersuchung über sie nicht in Abrede stellen mochte, wie seine Abhandlung über die Leitung des Verstandes zeigt. Sie enthüllt uns aber auch die Gründe seiner Abneigung gegen die Methodenlehre. Den Beweisen durch Schlüsse vertraut er wenig; ebenso wenig der Induction; er verachtet die Classification der Begriffe, um dagegen auf die Analogie um so größeres Gewicht zu legen [1]. Ihm kommt es wesentlich darauf an alles unser Erkennen auf das Anschauliche der ursprünglichen Ideen zurückzuführen, welche wir durch Sinn und Reflection empfangen haben [2]. Das wissenschaftliche Verfahren scheint ihm doch nur eine geringere Gewißheit zu geben, als die unmittelbare Vergleichung, weil Ähnlichkeit und Unähnlichkeit der Ideen dabei weniger in das Auge springt [3]. Er überläßt es daher der Praxis unseres Denkens, der gesunden Übung des gesunden Verstandes nach ihrer Willkür oder vom Tact geleitet die fruchtbaren Verknüpfungen unserer Vorstellungen zu finden. Man wird ihm nicht Unrecht thun, wenn man annimmt, daß er zuletzt doch der Indifferenz des Willens die Freiheit gelassen habe unsere Vorstellungen zusammenzustellen.

1) Of the cond. of the und. 30; 39.
2) Ess. conc. hum. und. II, 21, 73; III, 11, 19.
3) Ib. IV, 2, 2 sqq.

Die praktische Richtung seiner Forschungen muß nun in seinen Untersuchungen über das Sein, welches wir erkennen, sich ausdrücken. Im Allgemeinen werden wir bemerken können, daß er in diesem Theile seiner Lehre von den Voraussetzungen seiner Zeit und besonders der Cartesianischen Schule nicht unabhängig ist, daß er aber auch durch die Schwierigkeiten seiner Erkenntnißlehre gegen dieselben zu einer skeptischen Polemik beständig angeregt wird. Hieraus wird man das Schwankende in vielen seiner Äußerungen sich erklären können. Wie bei den Cartesianern spielt bei ihm der Gegensatz zwischen Substanz und Accidens die Hauptrolle; ihm setzt er nur noch den Begriff des Verhältnisses zu [1]). Die Wichtigkeit des Begriffes der Substanz wird dadurch nicht geschmälert. In der Erkenntniß der Dinge ist dieser Begriff der erste und hauptsächlichste; wir können uns kein Accidens, keine Weise des Seins denken ohne Substanz; sie ist der Träger der Accidenzen [2]). Dieser Begriff bringt aber auch seine Erkenntnißlehre in Bedrängniß. Locke muß eingestehn, daß wir von der Substanz weder durch Sinn noch durch Reflection wissen; er möchte nun zweifeln, ob wir überhaupt einen Begriff von ihr haben, und da er doch nicht leugnen kann, daß ein solcher Begriff wirklich in unserm Geiste sich findet und daß er keine leere Einbildung ist, sondern etwas Wahres bedeutet, so behauptet er wenigstens, daß wir keine klare Idee von der Substanz haben, sondern nur die dunkle Vorstellung eines

1) Ib. II, 12, 3.
2) Ib. II, 12, 6; 23, 2.

uns völlig unbekannten Trägers, welcher verschiedenen Weisen des Seins zum gemeinsamen Grunde dient [1]. Ähnliche Ansichten von der Substanz haben wir schon bei Campanella, Sarpi und Gassendi gefunden; an den letztern besonders schloß sich Locke an, dessen Lehre über die Substanz dem Sensualismus entsprach und weitere Erörterungen zur Folge haben sollte. Gewisse einfache Vorstellungen finden wir regelmäßig in Vergesellschaftung, wir verbinden sie alsdann in den Gedanken eines Subjects und bezeichnen sie durch ein Wort, indem wir voraussetzen, daß sie auf dasselbe Ding sich beziehen; wir gewöhnen uns darauf ein gewisses Substrat, einen Träger jener Vorstellungen vorauszusetzen, dem wir die Eigenschaften beilegen, welche durch jene Vorstellungen ausgedrückt werden; doch sind wir weit davon entfernt den gemeinsamen Träger solcher Eigenschaften zu kennen [2].

---

1) Ib. I, 4, 18. I confess, there is an other idea, which would be of general use for mankind to have, as it is of general talk, as if they had it; and that is the idea of substance, which we neither have, nor can have by sensation or reflection. — — We have no such clear idea at all and therefore signify nothing by the word substance, but only an uncertain supposition of we know not what, i. e. of some thing whereof we have no particular distinct positive idea, which we take to be the substratum or support of those ideas we do know.

2) Ib. II, 23, 1. The mind — — takes notice also, that a certain numbre of these simple ideas go constantly together, which being presumed to belong to one thing and words being suited to common apprehensions and made use of for quick dispatch, are called, so united in one subject, by one name. — — We accostom ourselves to suppose some substratum, wherein they do subsist.

Unter der Substanz des Goldes z. B. verstehn wir, daß es ein schlagbarer, schmelzbarer Körper ist, von gelber Farbe, von größerer Schwere, als jeder andere Körper. Alle diese Prädicate bezeichnen Eigenschaften, welche wir zusammenfinden ohne ihren nothwendigen Zusammenhang einzusehn; wir setzen ihn nur voraus in unserer dunkeln Vorstellung der Substanz [1]). Es klingt, als wollte Locke durch seine skeptischen Bemerkungen über die Erkennbarkeit der Substanz den Begriff der Substanz beseitigen; gleichsam als verschwände er, wenn er auf eine verworrene, doch nach den Gesetzen unseres Denkens nothwendige Auffassungsweise zurückgeführt wird. Doch darf er seinem Skepticismus nicht völlig freien Lauf lassen. Das Streben seiner Zeit nach Erkenntniß der Sachen oder der Natur setzt sich entgegen. Er gesteht, daß dem Golde eine wahre Substanz beiwohne, wenn sie uns auch nicht erkennbar sein sollte [2]). Er will nicht einmal behaupten, daß wir schlechthin keine Substanz erkennen; unsere Erkenntniß der Substanzen im Allgemeinen möchte nur sehr gering sein [3]).

Eine völlige Unerkennbarkeit der Substanzen konnte er nicht annehmen, da er Arten der Substanzen unterscheidet. Mit den Cartesianern nimmt er zwei Hauptarten an, die körperliche und die geistige Substanz, von welchen jene durch den Sinn, diese durch die Reflection erkannt wird [4]). Die Cartesianische Unterscheidung begleitet er nur mit ei-

1) Ib. IV, 6, 8.
2) Ib. III, 6, 6.
3) Ib. IV, 6, 6.
4) Ib. II, 23, 29.

nigen kritischen Bemerkungen. Dem Körper kommt Ausdehnung zu; aber sein Wesen besteht nicht allein in Ausdehnung; man muß ihr Undurchdringlichkeit oder Raumerfüllung (solidity) zufügen [1]. Hieraus folgt auch, daß nicht jeder Raum erfüllt sein müsse; es kann einen leeren Raum geben [2]. Die wesentlichen Eigenschaften des Geistes sieht Locke im Denken und im Wollen [3]. Doch streitet er auch dagegen, daß sie das Wesen des Geistes ausmachten, weil sie nur Thätigkeiten sind, denen das Wesen zum Grunde liegen müsse; ja er glaubt annehmen zu müssen, daß unsere Seele ohne Denken sein könnte, z. B. im Schlafe [4]. Dies hängt mit seinen Zweifeln gegen die Erkennbarkeit der Substanz zusammen. Denn da er eingesteht, daß Bewußtsein und Denken unzertrennlich sind und daß unser Selbst nur im Bewußtsein besteht [5], würde er genöthigt sein mit der Stetigkeit unseres Denkens auch die Stetigkeit unserer Person aufzugeben, wenn er nicht unsere Person von unserer Substanz unterschiede. Von seinem praktischen Standpunkte aber wird er dazu gedrängt die Identität der Person zu behaupten, obgleich ihn dies in große Schwierigkeiten, in Untersuchungen über die Verbindung zwischen Körper und Geist, in Hypothesen, denen er selbst kaum vertrauen kann, und in Zweifel über die Identität der lebendigen Wesen überhaupt verwickelt [6].

---

1) Ib. II, 4; 13, 11; 23, 17.
2) Ib. II, 13, 21 sqq.
3) Ib. II, 23, 18.
4) Ib. II, 1, 10 sqq.
5) Ib. II, 27, 9; 23.
6) Ib. II, 27.

Aber noch von einer andern Seite werden seine Zweifel gegen die Erkennbarkeit der Substanz bei den Untersuchungen über den Geist rege. Den Cartesianern kann er nicht zugestehn, daß der Geist keinen Ort im Raum habe [1]. Er äußert die Meinung, Gott könne auch wohl mit der Materie Denkkraft vereinigt haben [2]. Genug er ist keinesweges so fest, wie die Cartesianer, von der wesentlichen Verschiedenheit der körperlichen und der geistigen Substanz überzeugt, er glaubt vielmehr annehmen zu müssen, daß die Thätigkeit des Geistes ohne leidende Materie bei geschaffenen Wesen nicht vorkommen könnte [3]. Dies hat ihn in den Verdacht des Materialismus gebracht, den er doch von sich abzuwenden eifrigst bemüht ist. Von dem Unterschiede zwischen körperlicher und geistiger Substanz ist er ohne Zweifel überzeugt, und wenn er auch eingesteht, daß er die Immaterialität der Seele nur sehr wahrscheinlich finde, und glaubt die Lehren der Theologie herbeiziehen zu müssen um sie beweisen zu können [4], so giebt es doch in seinen Ansichten Haltpunkte genug um seine Überzeugung über diesen Punkt wirksam zu unterstützen. Die Materie betrachtet er als eine Substanz, welche ohne eigene Thätigkeit ist und nichts hervorbringen kann; er muß daraus schließen, daß auch das Denken keine Wirkung der empfindungslosen Materie sein und die Be-

---

1) Ib. II, 23, 21.
2) Ib. IV, 3, 6.
3) Ib. II. 23, 28.
4) Lett. to the bish. of Worc. p. 357. Auch die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele wird damit verbunden. Reply to the bish. of Worc. p. 431.

wegung nicht von der Materie, sondern nur vom Geiste kommen könne[1]. Dies würde unstreitig genügen ihm die wesentliche Verschiedenheit des Körperlichen und des Geistigen zu beweisen, wenn er nur nicht durchdrungen wäre von dem allgemeinen Gedanken, daß wir über das Wesen keiner Substanz entscheiden könnten. Es trifft dies Körper wie Geist. Beide Begriffe sind uns durch unsere Erfahrung an die Hand gegeben; aber beide sind auch gleich unklar; wir verstehn unter beiden nur ein Etwas, was wir nicht begreifen können[2].

Locke, welcher an die gewöhnliche Vorstellungsweise im Allgemeinen sich anschließt, läßt auch noch in einem weitern Umfange die Unterscheidbarkeit der Substanzen zu, versäumt aber auch nicht daneben seine skeptischen Bemerkungen geltend zu machen. Sie richten sich gegen die Classification der Dinge, gegen Art- und Gattungsbegriffe, gegen Begriffserklärungen. Er hängt dem Nominalismus der neuern Zeit an. Alles was außer unserm Verstande ist, gehört den einzelnen Dingen an; die allgemeinen Begriffe sind nur Abstractionen unseres Verstandes; da Locke schon die besondern Substanzen nur als Sammlungen verschiedener Weisen des Seins ansieht, fällt es ihm um so leichter Arten und Gattungen nur als größere Sammlungen zu betrachten, die wir unserer Bequemlichkeit wegen

---

1) Ess. c. hum. und. II, 23, 25; IV, 10, 10; of educ. 192.

2) Ess. c. hum. und. II, 23, 4 sqq. We have as clear a notion of the substance of spirit, as we have of body. — — 'Tis plain then, that the idea of corporal substance in matter, is as remote from our conceptions and apprehensions, as that of spiritual substance or spirit.

mit einem Namen bezeichnet haben. Solche Namen sollen zwar nicht ganz willkürlich sein, aber doch nur dem Gesetze der bequemern Mittheilung folgen[1]). Sogar von der Einheit der Welt wird in keinem andern Sinne geredet, als wie wir von einem Haufen von Dingen reden[2]). So ist es mit allen unsern Begriffserklärungen, welche durch Gattung und Unterschied gegeben werden. Besser würden wir jedes Ding durch die besondern Ideen erklären, welche wir in seinen Begriff zusammengefaßt haben; dies ist aber unbequem und um die Weitschweifigkeit zu vermeiden haben wir allgemeine Namen erfunden[3]). Alle allgemeine Erkenntniß trifft daher nur Worte und läuft auf spielende Sätze hinaus[4]). Darüber, meint Locke, würde man wohl einverstanden sein, daß jede Definition nur Worterklärung wäre[5]); das reale Wesen der Dinge, welches durch die Realerklärung ausgedrückt werden sollte, ist uns unbekannt; seine Annahme ist unnütz[6]). Man glaubt die Urbilder, nach welchen Gott die Dinge geschaffen hat, in den Art- und Gattungsbegriffen ausdrücken zu können; aber wie weit sind wir davon entfernt; von den Individuen, welche doch die wahren Dinge sind, wissen wir ihre innere Gestaltung nicht anzugeben; nur Gott der

1) Ib. III, 3, 6 sqq.; 11 sq.; 5, 7.

2) Ib. II, 24.

3) Ib. III, 3, 10; 4, 4.

4) Ib. IV, 6, 16; 8, 13.

5) Ib. III, 4, 6. I think, it is agreed that a definition is nothing else, but the shewing the meaning of one word by several other not synonymous terms. Nur Verhältnißbegriffe machen eine Ausnahme; davon später.

6) Ib. III. 3, 17.

Schöpfer kann das wahre Wesen der Dinge durchdringen [1]). Unsere Erkenntniß dagegen hat seine Weisheit den Bedürfnissen unseres Lebens angepaßt; er hat uns die tiefere Einsicht versagt, welche wir nicht würden gebrauchen können [2]). Die Weisheit Gottes soll alles, wie die Lehre Locke's, nur auf den praktischen Nutzen berechnen.

Doch selbst das praktische Bedürfniß und noch mehr das Bestreben seiner Zeit die Natur der Dinge zu erforschen führen auch zu Beschränkungen seiner Zweifel. Er will doch nicht leugnen, daß die Verbindungen der Eigenschaften in den Substanzen, welche wir annehmen, der Wahrheit der Dinge entsprechen, auch die Unterschiede der Arten und Gattungen sollen in der Natur wirklich bestehn, wie sie von uns gesetzt werden; nur unsere Gedanken sollen sie nicht erreichen können [3]). Die Ähnlichkeit der Dinge, welche wir finden, soll von der Natur herrühren; sie soll die Individuen in einer gewissen Gleichförmigkeit hervorbringen, welche wir in unsern Art- und Gattungsbegriffen ausdrücken. Es wird daher auch gefordert, daß wir nach wissenschaftlicher Methode die Naturgeschichte be-

---

1) Ib. III, 6, 3 sqq.

2) Ib. II, 23, 11.

3) Fam. lett. p. 509. There are real constitutions in things from whence these simple ideas flow, which we observed combined in them. — — There are real distinctions and differences in those real constitutions one from another, whereby they are distinguished one from another, whether we think of them, or name them or no. But that that, whereby we distinguish and rank particular substances into sorts or genera and species, is not those real essences or internal constitutions, but such combinations or simple ideas, as we observe in them, this I designed to shew in lib. III c. 6.

treiben und die leitenden Merkmale für die Classification der Dinge aufsuchen sollen [1]). In diesem Sinne spricht er von einer natürlichen Verwandtschaft der Dinge; aber er benimmt uns auch den Glauben, daß wir diese Ordnung der Natur durch unsere künstliche Klasseneintheilungen ausdrücken könnten [2]). Wir bemerken, Locke ist gewohnt mit der einen Hand zu geben, mit der andern zu nehmen, und so werden wir uns denn auch darüber nicht wundern, daß er seinen Skepticismus so weit treibt sogar die Regelmäßigkeit der Natur anzugreifen. Er zählt zu den Vorurtheilen die Voraussetzung, daß die Natur immer nach demselben Gesetze hervorbringe; er findet es annehmbar, daß Individuen derselben Art nicht weniger verschieden von einander sind als von Individuen einer andern Art, und behauptet nicht allein, daß wir das Wesen der Dinge in unsern Art- und Gattungsbegriffen nicht erkennen, sondern auch daß es überhaupt solche Wesen in der Natur der Dinge nicht gebe [3]).

---

4) Ess. c. hum. und. III, 11, 19 sqq.

5) Ib. III, 3, 13; 6, 36 sq. Nature makes many particular things which do agree one with another, in many sensible qualities, and probably too in their internal frame and constitution; but 'tis not this real essence that distinguishes them into species, 'tis men, who, taking occasion from the qualities, — — range them into sorts, in order to their naming.

3) Ib. III, 10, 20. That which, I think, very much disposes men to substitute their names for the real essences of species, is the supposition before mentioned, that nature works regularly in the production of things. Ib. 21. There are these false suppositions contained, First, that there are certain precise essences, according to which nature makes all particular things, — — Secondly, this tacitly also insinuates, as if we had ideas of these proposed essences.

Wir haben hierin den äußersten Punkt seiner Zweifel erreicht. Er kann ihnen nicht getreu bleiben; wenn er die Hoffnungen auf Naturerkenntniß nicht ganz abschneiden will, muß er einlenken. Da betrachtet er denn doch die Substanzen, welche wir voraussetzen, als Einheiten der Natur und in ihrer Bezeichnung durch Namen sollen wir nicht willkürlich verfahren dürfen [1]), und nun schreitet er auch dazu durch eine Untersuchung über die Weisen des Seins eine objective Erkenntniß der Dinge zu gewinnen; er will ihre wahren von ihren scheinbaren Eigenschaften unterscheiden lernen. Gelänge dies so würde er wohl unstreitig ihre Substanz erkannt haben. Aber der Weg zu dieser Erkenntniß ist weit und schwierig.

Zunächst, bemerkt Locke, ist das, was wir Eigenschaften der Dinge zu nennen pflegen, nichts als die Kraft derselben eine Idee in uns hervorzubringen [2]), vermittelst der Wirkung nemlich, welche sie auf unsere Sinne ausüben. Hiermit stimmt es überein, daß wir den Begriff der Kraft nicht allein durch unsere Reflexion auf unsere freie Thätigkeit, sondern auch durch die äußern Sinne erkennen sollen, indem diese uns beständig zeigen, daß ein Körper auf den andern eine Wirkung ausübt [3]). Er unterscheidet

1) Ib. III, 6, 28 sqq.

2) Ib. II, 8, 8. The power to produce any idea in our mind, I call quality of the subject wherein that power is.

3) Ib. II, 7, 8; 22, 11. Es liegt hierin, daß auch der Begriff des ursachlichen Verhältnisses unmittelbar von uns wahrgenommen wird; darüber ausführlich ib. II, 26, 1 sqq. Obgleich Locke einsieht, daß der Begriff der Kraft etwas Relatives enthalte, und daß er nicht eigentlich ein einfacher Begriff ist, will er ihn als einen einfachen Begriff doch betrachtet wissen. Ib. II, 21, 3; 23, 7.

hierbei noch solche Eigenschaften der Körper, welche unmittelbar in sinnlicher Wahrnehmung an ihnen sich uns zu erkennen geben, und andere, die nur durch ihre Wirkungen auf äußere Körper sich verrathen [1]). Beide haben mit einander gemein, daß sie nur auf unserer sinnlichen Wahrnehmung beruhn und den Körpern nicht an sich, sondern nur in ihrem Verhältnisse zu einander und zu unsern Sinnen zukommen. Daher müssen wir auch erkennen, daß sie keine Ähnlichkeit mit den Dingen haben, so wie unsere Ideen, welche wir von den Dingen empfangen, keine Copien der Dinge sind. So ist die Farbe nichts in den Dingen, sondern nur ein Verhältniß der Dinge zu unserm Auge, so ist die Wärme der Sonne, durch welche das Wachs schmilzt, nichts der Sonne an sich Zukommendes, sondern nur eine Wirkung, welche wir sie auf etwas Anderes ausüben sehen. Solche Eigenschaften den Dingen beizulegen, würde ein Irrthum sein; sie würden alle verschwinden, wenn unsere Sinne scharf genug wären in die feinsten Zusammensetzungen der Körper einzudringen [2]). Doch zweifelt Locke nicht, daß diesen scheinbaren Eigenschaften wahre Eigenschaften der Körper zum Grunde liegen; er nennt daher jene secundäre oder abgeleitete, diese ursprüngliche oder primäre Eigenschaften [3]). Ohne Zweifel hat ihn das Bestreben der Physik über die offenbaren Erscheinungen der Natur auf ihre Gründe vorzudringen diese Unterscheidung an die Hand gegeben. Von

1) Ib. II, 8, 23.
2) Ib. II, 8, 24; 21, 73; 23, 11.
3) Ib. II, 8, 9 sq.

ihm geleitet hofft er die ursprünglichen Eigenschaften der Körper zu entdecken. Daß diese Hoffnung mit seiner Erkenntnißlehre nicht in Einklang steht, offenbart sich darin, daß er sie unsinnliche Eigenschaften nennt und als etwas betrachtet, was den Körpern beiwohnen würde, möchten wir sie wahrnehmen oder nicht, weswegen sie auch reale Eigenschaften heißen[1]. Sie sollen etwas ausdrücken, dessen Ähnlichkeit in den Körpern sich wiederfindet, dessen Vorbild in den Körpern enthalten ist; in keiner Weise sollen sie von dem Körper getrennt werden können; in welchem Zustande er auch sein möge, in jedem Theile desselben sollen sie sich finden[2]. Zu diesen ursprünglichen Eigenschaften zählt Locke die Undurchdringlichkeit, die Ausdehnung, die Figur, die Beweglichkeit, die Zahl[3].

Daß diese Lehre vorherschend der Physik ihren Ursprung verdankt, ersieht man daraus, daß die ursprünglichen Eigenschaften des Geistes nur nebenbei und sehr flüchtig berücksichtigt werden. Das Vermögen der Wahr-

---

1) Ib. II, 8, 23. These are in them, whether we perceive them or no. — — Insensible primary qualities. — — Real, original, or primary qualities. Unter dem Unsinnlichen versteht er freilich nur das, was von so geringer Größe ist, daß es unsern Sinnen entgeht. Ib. II, 8, 9 sqq.; IV, 3, 11.

2) Ib. II, 8, 9. Qualities thus considered in body are first, such as are utterly inseparable from the body, in what estate soever it be, — — and such as sense constantly finds in every particle of matter. Ib. 15. The ideas of primary qualities of bodies are resemblances of them and their patterns do realy exist in the bodies themselves. Ib. 17, 23. We have by these an idea of the thing as it is in itself.

3) Ib. II, 8, 9.

nehmung hält Locke für die ursprüngliche Eigenschaft, durch welche lebendige Wesen von der leblosen Natur sich unterscheiden [1]), ihm fügt er bei das Vermögen zu bewegen. Dasein, Dauer und Zahl kommen auch als ursprüngliche Eigenschaften dem Geiste zu [2]), sind aber auch dem Körper nicht abzusprechen. Daß der Zahl vor allen übrigen ursprünglichen Begriffen ein Vorzug eingeräumt wird, weil die Einheit oder der Grund der Zahl das Einfachste sei [3]), beweist den Einfluß, welchen auch bei Locke die mathematischen Begriffe über seine wissenschaftliche Denkweise ausüben. Charakteristisch aber ist es, wie Locke bei der Untersuchung der Eigenschaften des Geistes auf seine Behauptung zurückkehrt, daß die Substanzen von uns nicht erkannt werden könnten. Viele pflegten zu fragen, was der denkende Geist sei; die Frage aber, was der Raum erfüllende Körper sei, wäre nicht weniger zulässig. Denn im ersten Falle wüßten wir nicht zu sagen, wie der Geist denke, im andern nicht, wie der Körper im Raum zu undurchdringlicher Vereinigung seiner Theile zusammenhänge [4]). Man sieht hieran, er möchte in der Substanz der Dinge den letzten Grund

1) Ib. II, 9, 11 sqq.

2) Ib. II, 21, 73.

3) Ib. II, 16, 1.

4) Ib. II, 23, 23. If any one says, he knows not what 'tis thinks in him; he means, he know not what the substance is of that thinking thing. No more, say I, knows he what the substance is of that solid thing. Farther, if he says, he knows not how he thinks; I answer, Neither knows he how he is extended, how the solid parts of body are united, or cohere together to make extension.

entdecken, aus welchem er ihre Eigenschaften und Erscheinungsweisen erklären könnte. Hierzu kann er freilich auf seinem sensualistischem Wege nicht gelangen, ja er giebt schon bei Weitem zu viel nach, wenn er annimmt, daß wir auf diesem Wege zu den ursprünglichen Eigenschaften der Dinge vordringen könnten.

Der Einfluß der Physik auf diese Annahmen verräth sich noch stärker in seiner Neigung zur Corpuscularphilosophie. Sie läßt ihn annehmen, daß wir alle abgeleitete Eigenschaften der Körper zu erklären im Stande sein würden, wenn wir nur, ausgerüstet mit schärfern Sinnen, tief genug eindringen könnten in die feine Zusammensetzung der Körper und ihrer innern Bewegungen; denn er ist davon überzeugt, daß die kleinen unsinnlichen Körperchen, aus welchen die größern Körper zusammengesetzt sind, durch ihre Bewegung unsere sinnliche Empfindung hervorbringen [1]). Er denkt durch diese Annahme die sinnlichen Beschaffenheiten der Körper zu entfernen und alles in der Natur auf mechanische Bewegung der raumerfüllenden Materie zurückzuführen; er bemerkt aber nicht, daß er dadurch in eine Hypothese sich verwickelt, welche seiner Behauptung widerspricht, daß wir über die Substanz der Dinge nichts bestimmen könnten, welche überdies den Ursprung der Bewegung nicht erklärt, weil er eingesteht, daß wir nicht einsehn, wie die Materie eine bewegende Kraft ausüben könne, möge sie nun durch Stoß oder durch Schwer-

1) Ib. II, 21, 73. — if we had but faculties acute enough to perceive the severally modified extensions and motions of these minute bodies, which produce those several sensations in us. Ib. II, 23, 11.

kraft hervorgebracht werden [1]), welche endlich auch seiner Überzeugung nach von gar keinem Gebrauch für unsere wissenschaftlichen Untersuchungen ist, weil wir keine Verbindung zwischen den abgeleiteten und den ursprünglichen Eigenschaften der Dinge entdecken und nicht begreifen könnten, wie durch diese Eigenschaften irgend eine Empfindung oder eine Idee hervorgebracht werde [2]). Es ist begreiflich, wie diese Meinung mit seiner skeptischen Neigung zusammenhängt und wie sie aus seinen Grundsätzen fließt, welche Sinn und Reflection, Körper und Geist getrennt halten; aber schwerer würde es zu begreifen sein, wie er dennoch bei der Ansicht beharren kann, daß die sinnlichen Eigenschaften der Dinge von den allgemeinen und ursprünglichen Eigenschaften abhängen und hervorgebracht werden, wenn es nicht deutlich wäre, daß seine Ansichten über die Natur kein eigenes Erzeugniß seines Geistes, sondern nur ein Vorurtheil sind, welches seine wissenschaftlichen Untersuchungen begleitet.

Zuversichtlicher als über die Substanzen und ihre Eigenschaften erklärt sich Locke über die Verhältnisse. Sonst will er alle Begriffserklärungen nur für Namenerklärungen gelten lassen; eine Ausnahme macht er bei den gemischten Weisen des Seins, d. h. bei den Verhältnissen

---

1) Ib. II, 23, 28; sec. reply to the bish. of Worc. p. 560; of educ. 192.

2) Ess. c. hum. und. IV, 3, 12. There is no discoverable connection between any secondary quality and those primary qualities, which it depends on. Ib. 13. We can by no means onceive how any size, figure, or motion of any particles can possibly produce in us the idea of any colour, taste or sound whatsoever.

zusammengesetzter Ideen. Wir sollen ihr Wesen erkennen, eine Sacherklärung von ihnen geben können, weil sie nur Werke des menschlichen Geistes sind [1]). Der Geist besitzt das Vermögen die verschiedensten Ideen zu verbinden; in ihm bildet er sich Gedanken, über welche er Macht hat [2]). Es liegen ihm dabei keine Originale vor, welche er getreu nachbilden müßte; sondern seine Gedanken sind selbst die Originale und unsere Erkenntniß derselben kann nur adäquat sein [3]). Unsere Erkenntniß reicht daher am weitesten über Verhältnisse und ein Irrthum über dieselben kann sich nur auf ihre sprachliche Bezeichnung beziehen [4]). Aber freilich unsere Erkenntniß der Verhältniße kann auch nicht behaupten, daß Gegenstände außer unserm Verstande vorhanden sein müßten, welche ihr entsprächen [5]).

An dieses Bekenntniß schließt Locke eine Betrachtung an, welche einen tiefern Blick in seine Ansicht von der menschlichen Wissenschaft verstattet. Seine Beispiele von Verhältnißbegriffen sind meistens von der Mathematik und von der Moral hergenommen. Die Gewißheit der erstern ist ihm keinem Zweifel unterworfen; bei seinem praktischen Bestreben kann er die wichtige Bedeutung der letztern nicht leugnen; er hofft sie mathematisch beweisen zu können. Aber dennoch meint er, die Lehren beider Wissenschaften hätten nur mit Verstandesdingen zu thun.

---

1) Ib. III, 11, 15. The real essence of each species is to be known, they being not of nature's, but man's making.

2) Ib. II, 24, 3.

3) Ib. II, 31, 3; 14; IV, 4, 5.

4) Ib. II, 31, 4; IV, 3, 18; 20.

5) Ib. IV, 4, 8.

Wenn die Mathematik die Eigenschaften des Kreises lehre, so brauche kein Kreis in der äußern Welt zu sein; was Cicero von den Pflichten lehre, bleibe wahr, sollte auch niemand in der Welt diese Pflichten üben. Nun wundert er sich selbst darüber, daß er so große Sorge um Dinge trage, welche gar kein Dasein in der wirklichen Welt haben; aber so ist es nun einmal mit unserer Wissenschaft; der Streit, welchen er schlichten möchte, dreht sich um allgemeine Sätze, denen nichts Gegenständliches entspricht [1]. Seine Ansicht von der menschlichen Wissenschaft kommt dem Nominalismus des Hobbes sehr nahe. Doch lehnt er auch hier wieder ab, was er so eben zugestanden hatte. Er will nicht, daß seine Lehren um das Dasein der Dinge sich nicht kümmerten. Und unstreitig hat es hiermit seine Richtigkeit. Denn wenn er etwas tiefer darüber nachgedacht hätte, warum wir die Mathematik und die Moral suchen, so würde es ihm nicht entgangen sein, daß es geschehe um Gesetze oder Mittel zur Erkenntniß von Gesetzen für die wirklich vorhandenen Dinge der Welt zu finden. Wenn es aber so ist, so hätte auch wohl Locke sich nicht damit beruhigen sollen, daß die Verhältnisse nicht falsch gedacht werden könnten, weil ihre Begriffe nur in unserm Verstande nach Willkür gebildet würden.

---

1) L. l. Nor let it be wondered, that I place the certainty of our knowledge in the consideration of our ideas, with so little care and regard (as it may seem) to the real existence of things, since most of those discourses, which take up the thoughts, and engage the discourse of those who pretend to make it their business to enquire after truth and certainty, will, I presume, upon examination be found to be general propositions and notions in which existence is not at all concerned.

Wie sehr es ihm um Erkenntniß des wirklichen Daseins zu thun ist, darüber geben seine Untersuchungen Zeugniß, welche zu erforschen suchen, wie wir zur Erkenntniß der Dinge gelangen. Er schließt sich auch in ihnen an die Eintheilungen der Cartesianischen Schule an. Unser Ich, die äußerliche Körperwelt und Gott sind die Gegenstände unseres Denkens.

Mit den Cartesianern hält er es für das Leichteste von dem Dasein unseres Ich uns zu überzeugen. Von unserm Sein haben wir eine anschauliche Erkenntniß. Wenn wir denken, Lust und Schmerz fühlen, ja wenn wir zweifeln, können wir nicht zweifeln, daß wir sind [1]). Daran knüpft sich die Erkenntniß der geistigen Substanz und Locke nimmt eben so leicht, wie Descartes, die unmittelbare Erkenntniß unseres Ich an, obgleich seine Zweifel gegen die Identität der lebendigen Wesen ihn hätte darauf aufmerksam machen können, daß wir nur die gegenwärtige Lebensthätigkeit, aber nicht den Träger aller Lebensthätigkeiten anschauen. Nur bei andern Dingen, aber nicht bei unserm Ich macht er die Erkenntniß der Coexistenz oder des nothwendigen Zusammenhangs zur Bedingung für die Erkenntniß der Substanz [2]).

Bei weitem schwieriger scheint ihm die Erkenntniß des Daseins der Außenwelt. Die sinnliche Empfindung ge-

1) Ib. IV, 3, 21. We have an intuitive knowledge of our own existence. Ib. 9, 2 sq.

2) Ib. IV, 1, 6 sq. Daß Identität und Coexistenz doch nur zu den Verhältnissen gehören (ib. 7), scheint ihm das Hinweggehen über die Schwierigkeiten zu erleichtern.

nügt nicht zum Beweise; denn sie geht doch immer nur in uns vor; ein allgemeiner Grundsatz fehlt ihm, aus welchem man von unserer Empfindung aus auf das Dasein der Außenwelt schließen könnte; mit Descartes sich auf die Wahrhaftigkeit Gottes zu berufen verschmäht er. Aber auch die Täuschungen des Traums und der Einbildungskraft berechtigen nicht zum Zweifel an dem Dasein der Außenwelt. Zwischen den Bildern der Einbildungskraft, meint er, und der gegenwärtigen Empfindung ist doch ein merklicher Unterschied, wohl eben so groß, wie zwischen zwei ganz verschiedenen Ideen. Er glaubt wahrnehmen zu können, wie von den äußern Dingen die Empfindungen in uns eingehn, und beruft sich deswegen auf eine sinnliche Evidenz, welche uns die Empfindung gewähre und durch welche uns das Dasein der Außenwelt hinreichend beglaubigt werde. Sie erstreckt sich nur auf die gegenwärtige Empfindung; ob das, was wir noch eben wahrnahmen, fortdauert zu sein, können wir nicht wissen, sondern nur muthmaßen. Diese Überzeugung aus sinnlicher Evidenz haben wir dem Skepticismus entgegenzusetzen, welcher unser Denken nur für Traum oder Einbildung hält. Dem Grade nach kann Locke sie zwar nicht der Überzeugung gleichsetzen, welche die Anschauung unseres Innern oder der Beweis gewährt; er meint aber doch sie gehe über den Grad der Gewißheit, welche man dem Glauben zuschreibe. Daher will er die sinnliche Evidenz als eine dritte Art der Erkenntniß neben der Erkenntniß durch Anschauung und Beweis anerkannt wissen. Wenn sie auch nicht ganz überzeuge, so entspreche sie doch unse-

rer Lage oder der Gewißheit, deren wir zum Handeln bedürfen [1]).

Obgleich nun Locke alle unsere Erkenntniße von äußerem und innerm Sinn ableitet und wir weder durch den einen noch durch den andern Gott erkennen sollen, meint er doch einen Beweis für das Sein Gottes führen zu können. Sein Beweis ist so locker angelegt, wie wir es bei seinen Beweisen gewohnt sind. Vom Sein unseres Ich ausgehend, voraussetzend, daß es nicht von Ewigkeit ist, beruft er sich auf die allgemeinen Sätze, daß aus nichts nichts werde und daß unser Denken nicht von der Materie hervorgebracht werden könne, um hieraus zu schließen, daß ein ewiges denkendes Wesen als unser Schöpfer angesehn werden müsse. Es macht ihm nun ebenso wenig Schwierigkeit dieses denkende Wesen mit Allmacht und Allwissenheit auszustatten, als es ihm Bedenken erregt hatte zu seinem Beweise allgemeine Grundsätze zu gebrauchen, welche seiner Lehre nach doch nur für Verstandesdinge gelten und keine Anwendung auf wirkliches Sein gestatten sollten [2]). Sein ganzer Beweis kann nur zum Beispiele dienen, wie fahrlässig er in der Begründung

---

1) Ib. IV, 2, 14. We as plainly find the difference there is between any idea revived in our mind by our own memory, and actually coming into our minds by our senses, as we do between any two distinct ideas. — — So that, I think, we may add to the two former sorts of knowledge this also, of the existence of particular external objects, by that perception and conciousness we have of actual entrance of ideas from them, and allow these three degrees of knowledge, viz. intuitive, demonstrative and sensitive. Ib. IV, 3, 21; 11, 8 sq.

2) Ib. IV, 10.

solcher Lehren verfährt, welche er für seine praktische Denkweise nicht entbehren zu können glaubt. Der Begriff, welchen wir von Gott haben sollen, ist dann auch unbestimmt genug. Er soll aus der Reflection entsprungen sein. Aus einfachen Begriffen der Reflection setzen wir uns die Begriffe immaterieller Geister zusammen; wenn wir einen solchen Begriff zur Unendlichkeit erweitern, haben wir den Begriff Gottes; daher mag Gott wohl an sich einfach sein; wir aber haben von seinem Wesen keinen Begriff, sondern denken ihn nur durch Zusammensetzung [1]). Der Gedanke des Unendlichen entspringt überhaupt nach Lockes Ansicht nur durch Zusatz in das Unbestimmte fort und wird daher mit der Vorstellung des Unbestimmten verwechselt [2]).

Unsere Erkenntniß des wirklichen Daseins findet nun Locke überaus beschränkt, nicht allein für jetzt, sondern für immer [3]). Nicht einmal für unser praktisches Denken reicht sie aus, welches doch ohne Zweifel eine Erkenntniß der Substanz der Dinge fordern würde. Daher müssen wir zu niedern Graden der Überzeugung unsere Zuflucht nehmen. Es ist gewiß nicht zu tadeln, daß Locke diese in Untersuchung nimmt und die verschiedenen Grade der Wahrscheinlichkeit, des profanen und des religiösen Glaubens zu bestimmen sucht [4]). Nur eine Gefar scheint er dabei nicht genug beachtet zu haben. Er setzt wissenschaftliche Erkenntniß und Meinung oder Glauben einan-

1) Ib. II, 23, 23 sqq.
2) Ib. II, 13, 4; 17, 1; 3; 5; 22.
3) Ib. IV, 3, 6.
4) Ib. IV, 16.

der entgegen und scheint sie gänzlich von einander getrennt halten zu wollen; sie sollen nichts mit einander gemein haben und die Wissenschaft weder in den Glauben, noch der Glaube in die Wissenschaft eingreifen [1]. Locke scheint nicht zu bedenken, daß jeder Glaube und jede Wahrscheinlichkeit in der Erkenntniß der Wahrheit ihre Anknüpfungspunkte haben muß. Es wird dadurch beabsichtigt einen Glauben, eine praktische Wahrscheinlichkeit einzuführen, welche unabhängig ist von den schwankenden Grundlagen der Wissenschaft. Je mehr Locke in der Beurtheilung unserer Erkenntnisse eine Neigung zum Skepticismus verrathen hatte, um so nöthiger mochte es ihm scheinen für das praktische Leben, welches fester Grundsätze bedarf, eine Grundlage zu suchen, welche dem Skepticismus keine Blöße darböte. Doch können wir dies mit den Ansichten, welche Locke sonst besonders über den religiösen Glauben äußert, nicht in Übereinstimmung finden. Er erklärt sich gegen den Enthusiasmus, welcher der Phantasie die Zügel schießen läßt, und will überall die Regel der Vernunft zur Beurtheilung des religiösen Glaubens herbeiziehn [2]. Sonst hatte er es ja auch auf eine wissenschaftliche Moral abgesehn. Natürlich kann sich nun seine Lehre über

1) Reply to the bish. of Worc. p. 410. To talk of the certainty of faith, seems all one to me, as to talk of the knowledge of believing, a way of speaking not easy to me to understand. — — Faith stands by itself and upon grounds of its own, nor can be removed of them and placed on those of knowledge. Their grounds are so far from being the same, or having any thing common, that when it is brought to certainty, faith is destroyed, 'tis knowledge then and faith no longer.

2) Ess. c. hum. und. IV, 16, 14; 17, 24; 19, 7; 13; 16.

Wahrscheinlichkeit und Glauben zu keiner Berechnung der Grade der Wahrscheinlichkeit ausbilden.

Daß Locke mit diesen Untersuchungen über das Verhältniß zwischen Erkenntniß und Glauben seinen Versuch über den menschlichen Verstand schließt, bezeichnet den praktischen Charakter seiner Denkweise. Unsere Wissenschaft kann er nicht hoch anschlagen; wir sollen uns in unsere Lage ergeben, welche uns auf die Wahrscheinlichkeiten unseres praktischen Denkens angewiesen hat. Da sollen wir dem gesunden Menschenverstande folgen. Wenn man seine Denkweise beurtheilen will, darf man nun nicht übersehen, zu welchen Ergebnissen über das praktische Leben er gekommen ist. Zwar eine wissenschaftliche Ethik hat er nicht entworfen; aber in der Weise der neuern Philosophie hat er einzelne Theile der praktischen Philosophie beleuchtet. Bei dem bedeutenden Einflusse, welchen seine Lehren gehabt haben, wird es sich der Mühe verlohnen auch in diesen Untersuchungen ihm zu folgen.

Daß Locke seine Moral nach mathematischer Methode nicht zur Ausführung gebracht hat, davon liegt der Grund wohl hauptsächlich darin, daß seine allgemeinen Grundsätze über das Handeln zu wenig unter einander im Einklang standen, als daß ihm ein Werk dieser Art auch nur annäherungsweise hätte gelingen sollen. Er geht von einer sehr sinnlichen Glückseligkeitslehre aus. Was unser Verlangen bewegt, ist unsere Glückseligkeit, welche in körperlicher und geistiger Lust gefunden wird [1]. Was wir gut nennen, ist nichts anderes als unsere Lust; was böse

1) Ib. II, 41.

heißt, nichts anderes als unser Schmerz. Die Beweggründe unseres Willens liegen in der Unbehaglichkeit, in der Unlust über die Abwesenheit eines Dinges[1]. Mit seinem Sensualismus stimmt dies gut zusammen. Aber Locke ist doch nicht so selbstsüchtig gesinnt, daß er diesen eigennützigen Grundsätzen nicht noch etwas anderes unterzuschieben geneigt sein sollte. Er will das Gute und Böse auch auf die Übereinstimmung mit dem Gesetze zurückführen, ohne zu bemerken, daß er dadurch den eigennützigen Willen des Individuums einer allgemeinen Macht unterwirft[2]. Die Unverträglichkeit dieser Grundsätze verbirgt er sich dadurch, daß er zwischen Glückseligkeit und Gesetzmäßigkeit Lohn und Strafe als Mittelglied einschiebt. Das gesetzmäßige Handeln soll nun nicht an sich gut, das gesetzwidrige Handeln an sich nicht böse sein, sondern nur weil Lohn oder Strafe ihm folgen. Ebenso wenig ist er mit sich einig über den Begriff der Tugend, die er zuweilen als eine Vollkommenheit unserer Natur gelten läßt, wärend er sonst die Unterscheidung von Tugend und Laster von dem Gesetze der öffentlichen Meinung abhängig macht. Die Lehren Montaigne's klingen bei ihm nach, wenn er geneigt ist dieses Gesetz als eine Sache der Übereinkunft zu betrachten, welche bei verschiedenen Völkern in verschiedener Weise sich bilde[3]. Man wird sich nicht darüber wundern, daß diese nur locker zusammenhängenden Gedanken ihn gegen die selbstsüchtigen

1) Ib. II, 20, 2; 21, 61; 28, 5.
2) Ib. II, 28, 5 sqq.
3) Ib. II, 28, 10 sqq.

Grundsätze der Glückseligkeitstheorie nicht schützen können. Er will Achtung vor der Tugend lehren; aber er kann die Tugend nur empfehlen, weil sie der beste, vortheilhafteste Handel ist, welchen wir machen können [1]).

Etwas genauer, als in die Grundsätze der Moral, geht Locke in die Untersuchungen über die Zusammensetzung der menschlichen Gesellschaft ein. Er legt hierbei den Unterschied zum Grunde zwischen der Familie, dem Staate und der Kirche, deren Gebiete von einander abzuscheiden hauptsächlich sein Bestreben ist.

Auf das Familienleben beziehen sich seine Vorschriften für die Erziehung. Sie haben einen besondern praktischen Zweck, indem sie nur die Erziehung eines Engländers aus den höhern Ständen berücksichtigen. Dennoch wird man finden, daß seine Rathschläge mit Montaigne's und Charron's Grundsätzen sehr nahe übereinkommen und die nächsten Vorläufer für die Pädagogik Rousseau's abgeben. Der Zug der Zeit waltet in dieser geistigen Verwandtschaft. Auf wissenschaftliche Grundsätze läßt Locke wenig sich ein; er vertraut der Erfahrung. Der öffentlichen Erziehung ist er abgeneigt, weil er sie mit Vorurtheilen überladen findet. Die Erziehung soll nur ein Geschäft der Familie sein. Wenn auch die öffentliche Erziehung mehr Kenntnisse zuführen möchte, so bringt sie doch die größere Gefar der allgemein verbreiteten Ansteckung. Ein Hauslehrer wird die Mängel der häuslichen Erziehung ergänzen können [2]). Hauptsache ist die Erziehung zur Tu-

---

1) The reasonableness of Christianity p. 537.

2) Of educ. 70; 90 sqq.

gend. Doch will er körperliche Zuchtmittel dazu nicht empfehlen, weil sie dem freien Sinn schaden, nur gegen Hartnäckigkeit sollen sie doch angewendet werden [1]). Lob und Anspornung des Ehrgeizes scheinen ihm bessere Mittel; obwohl sie der Tugend nicht angehören, stehen sie doch der Tugend zunächst, weil sie auf dem allgemeinen Urtheil beruhn, welches über Tugend und Laster entscheidet. Die Liebe zum Lobe soll daher zur Haupttriebfeder der Erziehung gemacht werden [2]). Der Tugend dient auch die Religion; man soll daher den Kindern Verehrung gegen Gott einflößen, ohne sie weitläuftig über das Unbegreifliche belehren zu wollen [3]). Außer der Tugend hat aber die Erziehung auch für den Unterricht in nützlichen Kenntnissen zu sorgen, obwohl derselbe nur ein untergeordneter Zweck ist. Hierbei eifert nun Locke gegen die unnütze Quälerei der Kinder mit den alten Sprachen und ihrer Grammatik, welche für den gegenwärtigen Verkehr der Menschen doch nur wenig nützen. Gelehrte zu erziehen ist nicht sein Zweck. Den Sprachunterricht will er zwar nicht ganz beseitigen; er soll aber mit dem Unterrichte in den Sachen verbunden werden und der letztere, die Erkenntniß der Natur und der Menschen, wird von Locke als der Zweck alles Unterrichts angesehn [4]). So wie er Sprach- und Sachunterricht zu trennen nicht für nöthig hält, so empfielt er auch die Vermischung des Spieles und der Arbeit. Zwar ist er gegen Verzärtelung und will zur Arbeit an-

1) Ib. 47 sqq.; 78; 131.
2) Ib. 56; 61; 200.
3) Ib. 134.
4) Ib. 147 sqq.; 168 sqq.

gehalten wissen, wenn sie auch nur zur Erfüllung der Muße dienen sollte; auch der Vornehme soll ein Handwerk lernen [1]; aber das Lernen soll zum Spiele gemacht und allerlei Spiele sollen erfunden werden um nützliche Kenntnisse beizubringen [2]. Locke legt auf das Spiel großes Gewicht; weil er Zwang und sklavische Erziehung scheut. Zwar gänzlich kann der Zwang nicht vermieden, aber die Kinder sollen allmälig zu größerer Freiheit geführt werden [3]. Zu diesem Zweck soll man ihre eigenthümlichen Neigungen erforschen und sie zu dem anleiten, was ihre Natur erstrebt, so wie überhaupt die Natur als die erste Grundlage des Sittlichen zu achten ist. Auch zur Erforschung der Eigenthümlichkeit dient besonders das Spiel der Kinder [4]. Mit richtigem Blick erkennt Locke, daß es nur ein gewisser Grad der sittlichen Entwicklung ist, zu welchem die Erziehung führen kann. Er wird dadurch bezeichnet, daß die Kinder freigelassen werden können, weil sie in der Erkenntniß des Naturgesetzes und der Gesetze ihres Landes sich selbst zu leiten im Stande sind [5]. Daß es hierbei besonders auf die Erkenntniß des Naturgesetzes

---

1) Ib. 4 sqq.; 201.
2) Ib. 73; 128; 148 sqq.
3) Ib. 108.
4) Ib. 100 sqq.
5) Ib. 186; of civil government II, 170. Parental power is nothing but that which parents have over their children, to govern them, — — till they come to the use of reason, or of a state of knowledge, wherein they may be supposed capable to understand that rule, whether it be the law of nature, or the municipal law of their country, they are to govern themselves by.

ankommt, sieht man daraus, daß er die Schriften des Grotius und seines Nachfolgers, Pufendorf's, zur Vollendung der Erziehung empfielt und auf die Lehren dieser Männer seine Politik gründet.

Er bestreitet in ihr den fanatischen Vertheidiger der patrimonialen Staatsherschaft Robert Filmer, indem er den Unterschied zwischen Staat und Familie auseinandersetzt. Wir müssen die verschiedenen Verhältnisse in der menschlichen Gesellschaft sorgfältig unterscheiden, wenn sie auch oft in denselben Personen zusammenfallen. Die Verhältnisse zwischen Obrigkeit und Unterthan, zwischen Eltern und Kindern, zwischen Mann und Frau, zwischen Herrn und Knecht sind nicht dieselben [1]. Die elterliche Gewalt vertritt die Natur; die politische Gewalt beruht auf Vertrag [2]. Die elterliche Gewalt erstreckt sich nicht über das ganze Leben [3]. Zwischen Eltern und unerwachsenen Kindern findet keine Gleichheit des Vernunftgebrauchs statt, aber wohl zwischen Obrigkeit und Unterthanen [4]. Obgleich daher Locke zugiebt, daß der Übergang aus der väterlichen in die politische Herrschaft sehr natürlich sei, kann er doch die Staatsgewalt nicht aus den Familienverhältnissen ableiten [5]. Hierauf beruht der wichtigste Fortschritt, welchen seine Politik vor den frühern Lehren voraus hat. Er hält sich dadurch aber auch für berechtigt jeden natürlichen Grund des Staates zu leugnen und

1) Of civ. governm. II, 2.
2) Ib. II, 173.
3) Ib. II, 69 sq.
4) Ib. II, 54 sqq.
5) Ib. II, 74 sqq.

alles auf Vertrag zu bauen. Der Vertrag zur Vereinigung gründet den Staat; alles übrige wird von der Mehrheit der Vereinigten beschlossen [1]. Vor dem Staatsvertrage herschen Freiheit und Gleichheit in Beziehung auf die Freiheit unter allen Einzelnen, so wie sie noch gegenwärtig unter verschiedenen Staaten bestehn, doch nicht Krieg aller gegen Alle, nicht Willkür, weil das Gesetz der Natur oder der Vernunft die Menschen anleitet sich als Geschöpfe Gottes zu betrachten und einander gegenseitig zu schützen [2]. Wenn daher auch der Staatsvertrag als ein willkürlicher Act angesehn wird, so soll er doch gegen das Naturgesetz nichts vermögen; dieses kann nie aufgehoben werden [3] und aus ihm fließen die Bedingungen jedes politischen Vereins. Dem natürlichen Gesetze gemäß geht der Zweck des Staates auf Erhaltung der persönlichen Freiheit, des Lebens und des Eigenthums, welches nur als eine Erweiterung der persönlichen Freiheit anzusehn ist. Daher gehen dem Staate diese Güter über alles [4]. Die Familie und ihr Eigenthum soll eben als ein eigenes Gebiet des sittlichen Lebens vom Staate nicht verletzt werden. Durch das Eintreten in den Staat entsagt man keiner andern Freiheit als nur der sein eigener Richter zu sein; da aber auch der König unter denen ist, welche den Staatsvertrag schließen, so ist das absolute Königthum unmöglich, weil in ihm der König sein eigener

---

1) Ib. II, 95.
2) Ib. II, 4 sqq.
3) Ib. II, 135.
4) Ib. II, 23 sq.; 26 sq.; 123; 138.

Richter sein würde [1]. Der Staat und die Staatsgewalt kommen nur vom Volke; die Obrigkeit kann daher kein größeres Recht erhalten haben, als das Volk selbst hatte; da aber niemand ein unbeschränktes Recht, selbst über seine Freiheit und sein Leben hat, so kann auch der Obrigkeit kein unbeschränktes Recht verliehen sein [2].

In der Lehre von der Verfassung des Staats geht Locke noch wie seine Vorgänger davon aus, daß von der Zahl derer, welche die oberste Gewalt haben, die Staatsform abhänge [3]. Aber dies ist nur ein altes Überbleibsel einer schon halb abgestreiften Lehrweise. Seine Ansicht von den Staatsformen hat bereits einen anderen Charakter angenommen. Wie der reinen Monarchie, so ist er überhaupt den reinen Staatsformen nicht günstig. Seine Lehre beruht auf der Unterscheidung der Staatsgewalten, welche er in den ersten Grundzügen angegeben hat. Er ist hierbei freilich von vorherschender Berücksichtigung der Englischen Verfassung nicht frei. Er unterscheidet drei Gewalten im Staat, die gesetzgebende, die ausführende und die föderative. Die gesetzgebende Macht ist die oberste im Staate, weil sie ihm Einheit, Form und Leben giebt. Sie geht vom Volke aus und soll beim Volke bleiben, welches sie auflösen kann, wenn sie verdorben sein sollte, und sie zu erneuern die Macht hat; das Volk überträgt sie nur [4]. In einer beständigen Übertragung derselben auf dieselben Personen würde aber Locke eine zu große

1) Ib. II, 87 sqq.
2) Ib. II, 135.
3) Ib. II, 132.
4) Ib. II, 149 sq., 212.

Versuchung zu Überschreitungen sehen, und da die Gesetze einmal abgeschlossen werden und nur einer Verbesserung von Zeit zu Zeit bedürfen, so soll die Gesetzgebung einer Versammlung übertragen werden, welche nicht immer zusammenbleibt und, wenn sie aufgelöst wird, ihre Macht verliert [1]. Um jedoch den Gesetzen eine beständige Kraft zu verleihen bedarf es einer immer wirksamen Macht; dies ist die ausübende Gewalt, welche die richterliche in sich schließt. Zu ihr gesellt sich die föderative Macht, welche die äußern Verhältnisse des Staats vertritt. Locke betrachtet sie als die natürliche Gewalt, weil sie dem Rechte entspricht, welches schon im Naturzustande besteht. Beide Gewalten, die ausübende und die föderative, obgleich dem Begriffe nach verschieden, sollen doch in derselben Hand sein, weil sie zu ihrer Wirksamkeit der ganzen Macht des Staates bedürfen [2]. Locke empfielt nun die beschränkte Monarchie, in welcher die oberste ausübende und föderative Gewalt dem Könige zufällt, der auch einen Antheil an der gesetzgebenden Gewalt haben müsse, weil die Ausübung des Gesetzes nicht ohne Einfluß auf das Gesetz bleiben könne; denn die Mängel der menschlichen Gesetze müssen in der Ausübung gebessert werden. Hierauf beruhn die Vorrechte der königlichen Macht, welche doch nicht immer dieselben bleiben können, weil die weitere Ausbildung der Gesetzgebung immer weniger Besserungen des Gesetzes durch die Ausübung verlangt [3].

---

1) Ib. II, 143.
2) Ib. II, 144 sqq.
3) Ib. II, 150 sqq.; 159.

Bei allen diesen Vorschriften für die Vertheilung der Gewalten, bleibt aber der Grundsatz, daß die höchste Macht immer beim Volke ist; für den Streit der Gewalten, für ihre sittliche Ausartung, giebt es keine andere Rettung als das Volk selbst. Die gesetzgebende und die königliche Gewalt müssen seinem Richterspruche sich beugen [1]). Wenn die Regierung verdorben ist, so ist darum noch nicht die Gesellschaft verdorben. Nur durch äußere Gewalt, meint Locke, könnte das Volk aufgelöst werden [2]).

So wie Locke die Familie und den Staat auseinander zu setzen sucht, so auch die Kirche und den Staat. Dieser hat äußere Vortheile des irdischen Lebens, jene himmlische Güter zum Zweck [3]). Von Geburt gehören wir unserm Volke, aber nicht unserer Kirche an, der wir nur durch freiwillige Vereinigung uns anschließen [4]). Da nun die bürgerliche Gesellschaft mit den kirchlichen Angelegenheiten nichts zu thun hat, sollen auch die Gesetze des Staats auf den religiösen Glauben keine Rücksicht nehmen. Von einem christlichen Staate darf keine Rede sein; der Glaube kann nicht vom Recht ausschließen. Für den Staat gilt der Grundsatz, daß jeder dieselben Rechte genießen soll, welche er andern zugesteht; ihm geziemt es alle Arten des äußern Gottesdienstes zu dulden. Nur was aus falscher Gottesfurcht oder Gottlosigkeit dem

---

1) Ib. II, 149. There remains still in the people a supreme power to remove or alter the legislative. Ib. II, 240. The people shall be judge.

2) Ib. II, 211.

3) A lett. conc. toleration p. 234 sq.

4) Ib. p. 235.

Staate schädlich werden könnte, wozu Unduldsamkeit und Atheismus gezählt werden, darf auf keine Duldung Anspruch machen. In Aberglauben und Unglauben kann etwas Sündhaftes liegen; aber der Staat hat nur die Sünden zu bestrafen, welche die Rechte Anderer verletzen [1]).

Die Kirche dagegen muß sich selbst regeln, weil sie auf freiwilliger Übereinkunft beruht. Die Sorge für seine Seele hat jeder für sich selbst zu übernehmen. Da es jedoch dem Menschen natürlich ist seine Gottesverehrung auch öffentlich an den Tag zu legen, so bilden sich kirchliche Gemeinschaften, welchen zu ihrer Erhaltung das Recht beiwohnt Glieder in sich aufzunehmen und von sich auszuschließen. Der Glaube kann nicht erzwungen werden und daher ist Belehrung und Ermahnung das einzige Mittel, durch welches die Kirche sich behaupten kann und Duldung der Meinungen der wahre Charakter der Kirche [2]). Die christliche Kirche, welche Locke für die wahre hält, wird von ihm besonders betrachtet. Im Wesentlichen schließt er sich denen an, welche die natürliche Religion empfohlen hatten. Wie sie, will er die positive Religion nicht verwerfen, aber vereinfachen, von den unnützen, parteisüchtigen Streitigkeiten befreien, welche der arme Mann nicht begreift, welche daher nicht nothwendig zum Heil sein können, welche nur die Unduldsamkeit nähren. Der Theologie will er das Lob der höchsten Wissenschaft nicht abstreiten; sie soll aber zu keiner Parteisache gemacht

---

1) Ib. p. 237; 243; 245 sqq.; 250 sq.; 253.
2) Ib. p. 232; 236 sq.; 240; 243.

werden [1]. Unnütze Grübeleien hatte sein Versuch über den menschlichen Verstand zu beseitigen gesucht; dasselbe will er auch in der Kirchenlehre beobachtet wissen. Auch in ihr haben wir uns an die Vernunft zu halten. Eine Offenbarung gegen die Vernunft ist nicht haltbar; sie soll die natürliche Vernunft bereichern und muß daher mit der natürlichen Religion stimmen und nur wahrscheinliche Dinge lehren. Was auf den Namen einer Offenbarung Anspruch habe, muß von der Vernunft beurtheilt werden. Die Vorschriften der natürlichen Religion sind das Erste; sie sind klar und jedermann verständlich; die Offenbarung durch Worte ist dagegen zweideutig und kann nur durch Zurückgehn auf die natürliche Religion zur Klarheit gebracht werden. Dabei soll aber nicht bestritten werden, daß die überlieferte Offenbarung über die Vernunft hinausgehen könne. Locke ist eben so sehr gegen den reinen Naturalismus in der Religion, als gegen den Enthusiasmus und die Geheimnißkrämerei mit Offenbarungen, die keiner menschlichen Beurtheilung unterliegen [2]. Gegen die, welche in den Lehren der Theologie nur natürliche Wahrheiten gelten lassen wollten, bemerkt er im Sinn seiner skeptischen Denkweise, daß wir gewohnt sind vieles für unsere eigene Erfindung und für Gewißheit zu halten, was doch nur durch Überlieferung uns zugekommen ist [3].

Den Inhalt der Religionslehren beurtheilt Locke, indem er von der Nothwendigkeit der Religion ausgeht.

---

1) On the cond. of the und. 22.

2) Ess. c. hum, und. III, 9, 23; IV, 18, 5; 7; 10 sq.; 19, 4; a discourse of miracles p. 454; the reas. of christ. p. 474.

3) The reas. of christ. p. 534.

Außer an seinen irdischen Beruf hat ein jeder die Verpflichtungen an sein künftiges Leben zu denken; dies führt ihn zur Religion [1]). Die Beschränktheit unserer Erkenntniß über die Zukunft treibt uns an der Offenbarung zu vertrauen; die Beschränktheit unserer Erkenntniß über die Natur gestattet uns auch Wunder zur Beglaubigung der Offenbarung anzunehmen. Aber nur von wichtigen Wahrheiten können wir glauben, daß Gott ungewöhnliche Wege eingeschlagen haben sollte sie uns zukommen zu lassen [2]). Die Offenbarung muß das Heil unserer Seele betreffen; wir haben von ihr die Erlösung zu erwarten, welche wir durch unsere eigenen Kräfte nicht gewinnen können. Denn nur der Rechtschaffene kann gerettet werden; aber rechtschaffen, in allen Punkten dem göttlichen Gesetze gehorsam kann niemand sein [3]). Gott hat uns Vernunft und mit ihr ein Gesetz gegeben, welches nur der Vernunft entsprechen konnte. Aber unsere Schwachheit hat dieses Gesetz nicht ertragen können; darüber sind wir in Sünde gefallen und von der Sünde ist der Tod gekommen. Nun soll zwar niemand für fremde Thaten bestraft werden; aber von dem Tode und von unserer Schwachheit mußten wir erlöst werden. Daher hat uns Gott, welcher immer ein mitleidiger und zärtlicher Vater ist, einen Erlöser versprochen und gesandt [4]). Das ist Christus, der Messias. Ihm sind wir Glauben und Gehorsam schuldig und durch sie sollen wir gerettet werden. Locke sieht,

1) On the cond. of the und. 8.
2) Diss. of mir. p. 451; 454; the reas. of christ. p. 533.
3) The reason. of christ. p. 477.
4) Ib. p. 474 sqq.; 540.

wie Hobbes, in der Kirche nur ein Reich, welches wie der Staat seine Gesetze und seine Verfassung haben muß; er betrachtet Christum als einen König, der uns zum Gehorsam verpflichtet, den Gehorsamen Lohn verspricht, die Ungehorsamen mit Strafen bedroht [1]. Die Offenbarung ist wunderbar und geheimnißvoll; unsere Einsicht in das Geisterreich gering; doch meint Locke, daß über den göttlichen Plan in diesen Dingen ein Licht der Wahrscheinlichkeit uns leuchte [2]. Wir wissen, daß zu Christi Zeit die Leidenschaft das Licht der Vernunft verdunkelt hatte und Polytheismus herschte; da sprachen die Priester wenig von Sittlichkeit, die Philosophen wenig von Religion; der äußere Gottesdienst bedurfte einer Umwandlung; dem Volke war eine reine Sittenlehre zu verkünden; es bedurfte einer öffentlichen Macht um dem Naturgesetze Gesetzeskraft zu geben; die moralische Predigt genügt nicht ohne Offenbarung; durch uns selbst kommen wir nicht weit. Darum hat Gott uns den Erlöser gesandt, welcher allen diesen Mängeln und dem Verderben der menschlichen Natur abhelfen sollte [3]. Wir sollen nun Christo glauben und gehorchen. Hierin ist aber das Geheimniß, daß uns dieser geschichtliche Glaube auch zur Rechtfertigung dienen soll. Dem Gesetze, welches Christus gegeben hat, welches Selbstverleugnung fordert, können wir doch nicht in allen Stücken Gehorsam leisten. Christus hat vom natürlichen Gesetze nichts erlassen, sondern es nur

---

1) Ib. p. 477; 480; 520; 522; 524 sq.
2) Ib. p. 530.
3) Ib. p. 530 sqq.
4) Ib. p. 516; 520; 522; 527.

verschärft [1]). Um dies Geheimniß zu lüften, wendet sich Locke zu dem Troste der Religion. Eine völlige Selbstverleugnung verlangt sie doch nicht. Sie verspricht Belohnungen des Gehorsams; durch unsern Eigennutz belebt sie unser Streben nach der Tugend. Es war nicht genug, daß die heidnischen Philosophen die Tugend als ihre eigene Belohnung empfalen und die Unsterblichkeit der Seele nur dunkel andeuteten. Wir mußten durch die Offenbarung des Lohnes im ewigen Leben versichert werden. Dazu kommt alsdann noch eine neue, aber auch die geheimnißvollste Ermuthigung, das Versprechen des göttlichen Beistandes. Wenn wir das Unsrige thun, ist uns die Hülfe des heiligen Geistes verheißen. Wie der heilige Geist in uns wirken möge, sollen wir nicht weiter fragen [1]). Dies ist der Plan Gottes mit der Menschheit, nicht für gelehrte und tiefe Forschung entworfen, sondern verständlich für das arme Volk und für jedermann ein nothwendiger Gegenstand des Nachdenkens [2]).

Schwerlich werden wir sagen können, daß Locke zu diesen Gedanken von seinem Sensualismus aus habe

1) Ib. p. 536 sq. Interest is come about to her (sc. virtue) and virtue now is visible, to most enriching purchase, and by much the best bargain. — — Upon this foundation, and upon this only, morality stands firm and may defy all competition. This makes it more than a name, a substantial good, worthy of all aims and endeavours, and thus the gospel of Jesus Christ has delivered it to us. To these I must add one advantage more by Jesus Christ, and this is the promise of assistance. If we do what we can, he will give us his spirit to help us to do what and how we should.

2) Ib. p. 540 sq.

kommen können. Sie überschreiten weit, was äußerer Sinn und Reflection bieten konnten; es ist ein praktisches Interesse, was zur Annahme dieser Wahrscheinlichkeiten treibt. Dies ist im Allgemeinen der Charakter der Lockischen Lehre; man muß in ihr zwei Bestandtheile unterscheiden, die Untersuchungen über das menschliche Erkennen und die praktischen Vorschriften für das gesellschaftliche Leben; man wird aber nicht verkennen, daß die letzteren die eigentlichen Beweggründe für die ganze Lehre abgeben. Sein Versuch über den menschlichen Verstand war wesentlich darauf berechnet von unfruchtbaren theoretischen Grübeleien uns abzuziehn; er hebt die skeptischen Bedenken gegen die Erkenntniß des Wesens der Dinge hervor um uns auf das Gebiet des Wahrscheinlichen und des Glaubens zu verweisen; er betrachtet die Verbindungen unserer Gedanken, welche wir in der Theorie treffen, ganz wie die Verbindungen der materiellen Dinge, in welchen wir uns praktisch versuchen. Diese Verschränkung seiner theoretischen mit der praktischen Denkweise darf man nicht aus den Augen verlieren, wenn man seine Lehre und die Wirkungen seiner Lehre richtig beurtheilen will.

Das Lockere und Unsichere in seinen wissenschaftlichen Untersuchungen könnte uns sonst leicht zu der Verwunderung verleiten, wie eine solche Lehre, von so schwachem Gehalt, einen so großen Einfluß habe gewinnen können, wie sie ohne Zweifel gehabt hat. Zwar nicht mit Unrecht würde man ihn mit Descartes vergleichen können, welcher auch mehr durch das, was seine Lehren anregten, als was sie zu Stande brachten, gewirkt hat; aber wenn die Anfänge der Untersuchung, welche wir bei ihm finden, nicht

doch zu einem haltbaren Standpunkte für eine wissenschaftliche Ansicht sich verschlungen hätten, so würden sie nicht im Stande gewesen sein die Überzeugung und die Forschung zu fesseln, wie sie es gethan haben. Die Verschlingung seiner Gedanken aber, meine ich, beruht bei ihm wesentlich auf seiner praktischen Ansicht von unserm Denken und Handeln.

Der Inhalt seines Versuches über den menschlichen Verstand bietet in den einzelnen Untersuchungen wohl kaum etwas Neues dar und die Zusammenstellung, welche er unternimmt, wird nicht darauf Anspruch machen können als ein sichtender Abschluß zu gelten, welcher durch die Strenge seiner Anordnung das früher Entwickelte sicherer gestellt hätte. Vielmehr die polemische Haltung des Ganzen, der Mangel an logischer Verarbeitung, die Einmischung von Voraussetzungen aus der Physik, die Schwankungen in der Meinung über unsere Erkenntniß der Dinge, alles dies läßt die Anordnung der Theile nur wie das Werk eines Liebhabers erscheinen, der ohne hinreichende Übersicht, ohne durchdringenden Geist die Erscheinungen der Wissenschaft mustert und weil er ihre tiefern Beweggründe nicht zu würdigen weiß, an den Forderungen reiferer Geister nur Anstoß nehmen kann. Um die Lehren des Rationalismus zu beseitigen genügt es ihm ein Misverständniß derselben zu widerlegen. Er wendet sich dem Sensualismus zu, dessen Lehren schon lange in fortschreitender Ausbildung sich geltend gemacht hatten; daß er ihnen eine größere Vollendung gegeben hätte, können wir nicht sagen. Er untersucht nicht, wie Bacon die Methode der Erfahrung; er geht nicht, wie

Hobbes, auf Entstehung und Bedeutung der sinnlichen Empfindung ein. Wenn bei ihm der Gegensatz zwischen äußerm und innerm Sinn oder Reflection stärker hervortritt, als bei frühern Sensualisten, so liegt dies nicht darin, daß er ihn besser zu benutzen gewußt hätte, als es schon Campanella gethan hatte, sondern nur in dem Einflusse, welchen die Cartesianische Philosophie auf die Schärfung des Gegensatzes zwischen Körperlichem und Geistigem ausgeübt hatte. Wenn nur Locke über diesen Gegensatz zu größerer Sicherheit gekommen wäre. Aber seine Zweifel über die Immaterialität der Seele, sich anschließend an seine Zweifel über die Erkennbarkeit der Substanz, lassen die Neigung zum Skepticismus erkennen, welche aus dem Sensualismus hervorgehen sollte. Auch in ihr hat Locke nur die ersten Schritte gewagt; sein ungewisser Geist zögert weiter vorzuschreiten um nicht mit andern Neigungen seiner Zeit und seiner Denkweise in Streit zu gerathen. Da läßt er sich die Lehre der Cartesianer gefallen, daß wir von unserer Seele durch unmittelbare Anschauung wissen um nicht den Gegenstand seiner psychologischen Untersuchungen über die Entstehung unserer Gedanken zu verlieren. Da vertraut er seinen schwachen Beweisen für das Sein Gottes, obwohl er keine sinnliche Vorstellung nachweisen kann, welche uns über die sinnliche Welt erheben und über Gott unterrichten könnte. Da verläßt er sich auf das leere Vorgeben einer sinnlichen Evidenz, welche uns von dem Dasein der Außenwelt unterrichten soll, obwohl er zugestehn muß, daß wir immer nur von unsern Empfindungen wissen. Wir erkennen hierin, wie in andern Zeichen, daß ihn das

Vertrauen zu den Wegen der neuen Naturwissenschaft weiter zieht, als die Kraft seiner Grundsätze über das menschliche Erkennen reicht. Sind doch selbst diese Grundsätze von jener Neigung nicht ganz unberührt geblieben. Wenigstens wissen wir es uns kaum anders zu erklären, daß Locke im Gegensatz gegen die Cartesianische Schule nicht die Reflection, sondern den äußern Sinn als das Erste in unserm Denken setzt, während er doch eingesteht, daß wir nur von unserer Seele durch unmittelbare Anschauung wissen. Aber noch viel entschiedener verkündet sich diese Neigung seiner Zeit in seiner Unterscheidung der abgeleiteten von den ursprünglichen Eigenschaften der Dinge, welche mit der skeptischen Richtung seiner Erkenntnißtheorie im schneidendsten Widerspruch steht. So läßt er durch Neigungen sich leiten und wenn wir den Inhalt seines Versuchs über den menschlichen Verstand zusammenrechnen, finden wir fast nur Meinungen, welche von Neigungen eingegeben sind.

Etwas günstiger stellt sich die Rechnung, wenn wir die allgemeine Anlage seines Hauptwerkes in das Auge fassen. Der Gedanke, welcher ihr zum Grunde liegt, die Sicherheit und den Umfang unserer Erkenntnisse zu prüfen vermittelst einer Untersuchung über die Quellen unserer Erkenntniß, wird auf eine allgemeine Anerkennung rechnen dürfen. Er ist freilich auch nichts Unerhörtes und man wird nicht sagen können, daß die Durchführung desselben nicht sehr bedeutenden Mängeln unterläge, wenn anders unsere frühern Bemerkungen nicht ohne Grund sind. Aber kein anderer Philosoph vor Locke hatte diesen Gedanken vorherschend zum Mittelpunkte seiner Untersu-

chungen gemacht ohne ihn doch nur zur Entwicklung einer skeptischen Ansicht gebrauchen zu wollen, keiner hatte ihn so ausführlich zur Musterung aller Gebiete unseres Denkens angewendet. Wir werden ihm nun freilich nicht leicht beistimmen können, wenn er dabei gegen die Grundsätze der Rationalisten ohne Weiteres sich erklärte; aber aus seiner Polemik konnten diese doch wohl die beherzigungswerthe Lehre ziehen, daß man fertige Erkenntnisse nicht als ursprüngliche Grundlagen in der Entwicklung unseres Denkens voraussetzen dürfe, und von noch größerer Wichtigkeit war es, daß Locke es unternahm nachzuweisen, daß aller Stoff für unser Nachdenken uns von der sinnlichen Empfindung gegeben werde, wir aber nichts weiter vermöchten, als diesen Stoff in verschiedenen Verhältnissen seiner Theile zu ordnen. Es beruht hierauf, daß in seiner Lehre der Begriff des Verhältnisses viel stärker hervorgehoben wird, als in den Lehren der Cartesianer, wie sehr diese auch die mathematischen Verhältnisse beachtet hatten. Wir würden diese Auffassungsweise unseres Denkens für sehr beachtenswerth halten, denn sie führt auf das Ergebniß, daß wir zwar den Stoff, aber nicht die Form unserer Gedanken von der sinnlichen Empfindung erhalten, wenn nicht die Macht dieses Gedankens von Locke selbst in doppelter Rücksicht gebrochen würde. Denn auf der einen Seite spricht er den Verhältnißbegriffen, so wie der Erkenntniß des Allgemeinen, jede gegenständliche Bedeutung ab, auf der andern Seite stellt er auch wieder in Zweifel, ob die Anordnung des Stoffes für unsere Gedanken mit Freiheit von uns vollzogen werde oder nicht vielmehr ein Werk der unwill-

kürlichen Reflection sei. Wenigstens hat er daran nicht gedacht, daß die Unterscheidung und Verbindung der Stoffe für unser Denken nach Gesetzen des Verstandes oder des freien Nachdenkens von uns vollzogen werden müsse um uns Erkenntniß zu gewähren und deswegen ist ihm auch die Fruchtbarkeit seiner Ansicht entgangen. Sie lag nicht im Kreise seines Sensualismus.

Eben hieran wird man erkennen, daß in seine Lehren über den menschlichen Verstand ein ihnen fremdartiges Princip hereingreift. Sein Sensualismus läuft wesentlich darauf hinaus, daß wir im Erkennen uns leidend verhalten. Die äußern Gegenstände drücken ihre Bilder in unserer Empfindung ab, diese Bilder stellen sich in unserer Reflection dar, rufen zur Vergleichung derselben untereinander auf, wobei wir denn nicht umhin können Ähnlichkeit und Unähnlichkeit unter ihnen zu finden; bei allen diesen Werken hat der Verstand keine Freiheit. Aber es giebt keinen wärmern Vertheidiger der Freiheit als Locke. Er huldigt ihr als der praktischen Kraft, welche zwar nicht neuen Stoff schaffen, aber doch in dem gegebenen Stoff die Verhältnisse umgestalten kann, sowohl außer uns, als in uns. Diese praktische Denkweise greift nun auch in seine Ansicht von unserm wissenschaftlichen Denken ein. Sie läßt ihn annehmen, daß wir unsere Ideen in neue Verknüpfungen bringen können. Dies wissenschaftliche Verfahren ist ein Werk menschlicher Kunst. Hierin wird dem Verstande doch ein weiter Spielraum der Freiheit verstattet; nur soll er dabei kein Gesetz für sein Verfahren in sich selbst finden; weil der Verstand überhaupt nichts in sich findet. Auch dürfen wir nicht erwarten,

daß wir dadurch die Substanz, die Wahrheit der Dinge entdecken werden. Die Verhältnisse, welche wir in uns bilden, bleiben immer nur Verhältnisse in unserm Verstande; von der Natur der Gegenstände verrathen sie nichts; hiervon werden auch die mathematischen Lehren nicht ausgenommen, welchen doch sonst ein hoher Werth zustehen soll. Es wird mit diesen wissenschaftlichen Werken sein wie mit andern Werken der Kunst; an ihrem Nutzen müssen sie sich bewähren.

So hängt die praktische Denkweise Locke's mit seiner Untersuchung der menschlichen Wissenschaft eng zusammen; je weniger er dieser versprechen kann, um so stärker wird er zum praktischen Leben gezogen und sein Bestreben in der Theorie geht daher auch vorherschend darauf aus die Praxis von den Fesseln und Vorurtheilen der grübelnden Wissenschaft zu befreien. Seinem Plane würde er die Krone aufgesetzt haben, wenn er die mathematische Beweisführung der Ethik ausgeführt hätte, welche er für möglich hielt. Aber es ist bei leeren Versprechungen geblieben, welche nur das blinde Vertrauen seiner Zeit zur mathematischen Methode bezeugen. Sie sollte die Form für alle Wissenschaft abgeben; daß nicht allein die Rationalisten, sondern auch die Männer, welche den allgemeinen Grundsätzen des Verstandes ihr Vertrauen entzogen hatten, so von ihr dachten, giebt den stärksten Beweis davon ab, wie sehr nach dieser Seite die allgemeine Meinung sich gezogen hatte.

Daß Locke seine Kräfte überschätzte, wenn er an eine streng wissenschaftliche Ausführung der Ethik dachte, davon haben wir hinlängliche Beweise in dem, was er über das

praktische Leben gelehrt hat. Es entspricht ganz dem Charakter, welchen die Ethik der neuern Zeiten allmälig entwickeln sollte. In den allgemeinen Grundsätzen ist Selbstsucht und Streben nach Genuß vorherschend; doch sind sie zu ohnmächtig um entschieden durchgreifen zu können; die Berücksichtigung des künftigen Lebens, die Verehrung der Pflicht und der Tugend, hervorgehend aus dem Gedanken an ein natürliches Gesetz, welches das Individuum an allgemeine Interessen heranziehe, mit der Menschheit und dem Ganzen verbinde, lassen selbst den Gedanken an Selbstverleugnung noch aufkommen. Je weniger nun die allgemeinen Grundsätze durchgreifen können, um so leichter zerstreut sich die sittliche Überlegung in die Betrachtung einzelner Gebiete. Für diese Gebiete hat Locke Theorien ausgebildet, welche insgesammt den Charakter von Gesellschaftstheorien angenommen haben; die Gesellschaft der Familie wird in der Pädagogik bedacht, die Gesellschaft des Staats in der Politik, die Gesellschaft der Kirche in der Religionsphilosophie; dabei werden auch die Verhältnisse dieser Gesellschaften zu einander berücksichtigt, aber nur um zu zeigen, daß sie alle besondere Gründe und Zwecke haben, welche ihre Absonderung von einander rathsam machen. In der Theorie daher fällt das sittliche Leben auseinander und Locke erblickt in ihm nur eine Reihe von Verhältnissen, über welche wir mit Freiheit schalten und welche wir daher auch als Werke unserer Kunst begreifen können. Die Freiheit in diesen Gebieten beruht aber wesentlich darauf, daß keins von ihnen in das andere eingreifen darf; es ist eine Freiheit, welche nur auf der Verneinung der sitt-

lichen Einwirkung eines andern Gebietes beruht. So verlangt Locke Freiheit für die Familie, indem der Staat ihr Eigenthum unbedingt achten soll; so verlangt er Freiheit des Staates und im Staate, indem die politischen Gewalten sich von einander sondern und von der Kirche sich frei machen sollen; so verlangt er Freiheit in der Kirche und Duldung der Meinungen, weil Staat und kirchliche Gewalt sich nicht mischen dürfen. Im Allgemeinen laufen aber diese Forderungen auf persönliche Freiheit hinaus, weil die einzelne Person für sich bestehn und sich für sich behaupten dürfe; es ist der Nominalismus der neuern Philosophie, welcher hierin seine praktischen Folgerungen zieht. Die Entwicklung der politischen Freiheit in England hat diese philosophischen Grundsätze getragen und empfolen.

Es ist eine Vereinigung mächtiger Bestrebungen seiner Zeit, was der Lockischen Lehre ihre Gesammtwirkung gegeben hat. Im Allgemeinen ist sie mehr der nützlichen Praxis als der Theorie, mehr der Kunst als der Natur zugewandt. Unser Schalten und Walten mit dem Vorrathe unserer Vorstellungen betrachtet sie nach der Analogie unseres Schaltens und Waltens mit den äußern Dingen. Dabei darf sie aber natürlich das Gegebensein dieser Dinge und jener Vorstellungen von der Natur nicht antasten. Die Natur in uns und außer uns ist vorhanden und bringt nach ihren Gesetzen hervor. Den natürlichen Trieben, den Gesetzen der Natur in unsern geselligen Neigungen müssen wir folgen; die Natur giebt uns auch den Vorrath unserer Ideen und vergesellschaftet sie in den Substanzen, welche wir ahnden, ja selbst in Arten

und Gattungen. Da stellen sich nun auch Muthmaßungen ein über die Natur der Körper, über ihre Zusammensetzung, die Gesetze ihrer Bewegung, ja über ihre ursprünglichen Eigenschaften. Aber man kann nicht verkennen, daß dies alles viel dunkler gehalten ist als das, was wir über das Vorkommen der Ideen in uns und über ihre Verhältnisse wissen sollen. Die Substanzen, das wahre Wesen der Dinge, die Gründe ihrer Bewegung, überhaupt die Natur außer uns können wir doch nicht recht erkennen, wenn wir auch ihr Dasein anerkennen müssen. Die beiden Gebiete des Seins, das Geistige und das Körperliche, die beiden Gebiete der Wissenschaft, die Wissenschaft von unsern Gedanken und die Wissenschaft der Außenwelt, fallen aus einander; Gott hat uns nur offenbaren wollen, was zu unserm praktischen Leben dient. Wir bedürfen aber für dasselbe nur wahrscheinlicher Erkenntnisse. Locke begnügt sich daher für die praktische Denkweise, welche er ausbilden will, mit dem Glauben und der Meinung. Seine Philosophie ist die Philosophie des gesunden Menschenverstandes, welche bei der gemeinen Meinung sich beruhigt. Nichts, was seine Zeit zu erkennen sich drängte, weist sie zurück, aber nichts ergründet sie. Wer nichts weiter will als Wahrscheinlichkeit für das Leben, mag ihr vertrauen. Worauf aber die Wahrscheinlichkeit beruhe, worin sie ähnlich sein möge der Wahrheit, welche wir nicht kennen, darüber muß man keinen Aufschluß bei ihr suchen.

Drittes Kapitel.

Shaftesbury.

Der Name Locke's ist der Nachwelt als ein Stolz des Englischen Volkes überliefert worden. Die Denkweise jedoch, welche er verbreitete oder anregte, zeigt nur die eine Seite der Philosophie, welche bei den Engländern sich fortgepflanzt hat. Auch die Richtung, welche wir bei Herbert, Cudworth und andern Freunden der Platonischen, ja der theosophischen Lehren gefunden haben, hat sich erhalten und weiter ausgebildet. Zu Anfange des 18. Jahrhunderts wurde sie von Shaftesbury, von Wilhelm Wollaston und von Samuel Clarke vertreten. Die beiden letztern erwähnen wir nur um die Stimmung zu bezeichnen, in welcher die Meinungen der Engländer jener Zeit waren; man hält ihre Namen auch gegenwärtig noch in Ehren; aber ohne Zweifel hat der Gehalt der Lehren, welche Shaftesbury mehr andeutete als entwickelte, einen bei weitem tiefern Eindruck auf die Nachwelt hinterlassen. Wollaston und Clarke berücksichtigten wenig den Ursprung unserer Erkenntnisse und hätten über diesen Punkt vielleicht mit Locke sich vereinigen können, so wie sie auch in andern Punkten mit ihm übereinkamen. Sie waren aber beide weniger zum Skepticismus geneigt, als Locke, und hatten hierbei ein praktisches Interesse im Auge, weil sie begriffen, daß wir unter den Dingen uns zu behaupten und zurecht zu finden nicht im Stande sein würden, wenn wir sie nicht zu erkennen vermöchten. Clarke wurde hierin überdies durch sein theoretisches Interesse für die Naturwissenschaft getrieben, wie

er denn einer der eifrigsten Vertheidiger der Newtonschen Lehren war. Theoretische und praktische Wahrheit schienen beiden Männern zusammenzufallen. Ihre Grundsätze für das sittliche Leben beruhen darauf, daß wir unsere Natur und die Natur der Dinge erkennen und alsdann jedes Ding seiner Natur nach behandeln sollen. Alle Dinge haben einen Zweck und sind schicklich zu etwas in Beziehung auf alle übrige Dinge; hierauf sollen wir achten und sie darnach gebrauchen. Die Schicklichkeit oder Zweckmäßigkeit des Handelns ist der Maßstab des Sittlichen. Der oberste Grundsatz für das Handeln läuft darauf hinaus, daß alle Dinge ihrer Natur nach behandelt werden sollen. Das Handeln nach diesem Gesetze ist das Gute; das Gegentheil ist das Böse; es beruht nur auf einem Verkennen der Natur der Dinge und besteht in einem Rechnungsfehler[1]). Es ist unverkennbar, wie in

1) In der Ausg. v. Sam. Clarke's Werken. Lond. 1738. A disc. conc. the being and attrib. of God p. 575. The true ground and foundation of all eternal moral obligations is this, that the same reasons (viz. the promentioned necessary and eternal different relations which different things bear one to another, and the consequent fitness and unfitness of the application of different things, or different relations one to another, unevoidably arising from that difference of the things themselves, these very same reasons, I say, which always and necessarily do determine the will of God, — — ought also constantly to determine the will of all subordinate intelligent beings. The coincidences of nat. and reveal. relig. p. 612, wo Locke's agreements or disagreements mit fitnesses or unfitnesses als gleichbedeutend zusammengestellt werden. Die Verschiedenheit und das daraus hervorgehende System der Dinge wird vorausgesetzt; durch die Erkenntniß derselben soll der Wille bestimmt werden; bei Gott geschieht dies unausbleiblich, bei den Menschen nur, wenn der menschliche Verstand nicht durch Leidenschaften verblendet wird.

dieser Sittenlehre alles nach dem Maßstabe des natürlichen Systems genommen wird.

Anton Ashley Cooper, der dritte Graf von Shaftesbury, wie ihn die Engländer nennen, um ihn von seinem Großvater, dem berühmten Staatsmann und ersten Grafen von Shaftesbury, zu unterscheiden, wurde 1671 zu London im Hause seines Großvaters geboren, der auch für seine erste Erziehung sorgte. So wurden in ihm die whigistischen Grundsätze und die Neigung von der gewöhnlichen Meinung sich frei zu machen früh geweckt. Nach Locke's Rath, der auf seine Erziehung Einfluß ausübte, wurde ihm eine weibliche Pflegerin beigegeben, welche Lateinisch und Griechisch sprach und ihm die Kenntniß dieser Sprachen durch Übung beibrachte. Die Liebe der alten Litteratur hat er nachher durch sein ganzes Leben festgehalten; als er aber später die Schule zu Winchester besuchte, wurde er ein Gegenstand des Spottes für seine Mitschüler. Man ließ ihn nun nicht weiter den gewöhnlichen Lauf einer gelehrten Erziehung verfolgen, sondern sandte ihn auf Reisen. Schon in seinem 19 Jahre wurde ihm ein Sitz im Unterhause bestimmt, den er aber ablehnte. In seinem 20 Jahre schrieb er eine seiner Hauptschriften, den Versuch über die Tugend, welche in die Hände des Freidenkers Toland kam und von diesem, wie man sagt, nicht ohne Änderungen herausgegeben wurde. Shaftesbury suchte diese Ausgabe zu unterdrücken. In seinem 24 Jahre trat er als Mitglied des Unterhauses auf, in welchem er seine politischen Grundsätze mit Fleiß und Freimüthigkeit, ohne sklavische Abhängigkeit von den Wegen seiner Partei vertrat. Der Last der Geschäfte

war aber sein schwächlicher Körper nicht gewachsen. Nach dem Schlusse des Parliaments lehnte er daher eine zweite Wahl ab und ging nach Holland, wo er mit Verleugnung seines Ranges, vorgeblich um Medicin zu studiren den Wissenschaften lebte. Mit Le Clerc und Bayle pflog er hier freundschaftlichen Umgang. Durch den Tod seines Vaters kam er kurz nachher in das Oberhaus und bewies hier seinen Eifer für die Politik Wilhelm's III. beim Ausbruche des Spanischen Erbfolgekrieges. Doch lehnte er es ab eine ehrenvolle Stellung in der Regierung anzunehmen, welche ihm der König anbot. Unter der Königin Anna traf den unabhängigen Staatsmann die Ungunst der herschenden Partei. Ein Amt, welches auf ihn vererbt war, wurde ihm entzogen. Er lebte seitdem seinen wissenschaftlichen Arbeiten, welche die öffentlichen Angelegenheiten und besonders die Vertheidigung der politischen Grundsätze der Whigs nicht außer Auge ließen. Seiner schwächlichen Gesundheit suchte er durch eine Reise nach Italien zu Hülfe zu kommen, auf welcher er 1713 zu Neapel starb.

Seine Schriften lassen seinen Charakter deutlich erkennen, indem sie nicht allein der Wissenschaft, sondern auch der Kunst genügen wollten. Sie bestehn aus Abhandlungen, in welchen er dem Tone der geselligen Unterhaltung nachahmt. Platon, welchen er vor allen Philosophen verehrt, ist hierin sein Muster. Seine Kunst, welche er mit Überlegung betreibt, ist nicht ohne die Schwächen der Zeit. Ein Verehrer der Alten, schätzt er den Aristoteles als den ersten Kritiker und dringt mit Eifer auf die künstlerischen Einheiten, welche er in der zeichnenden wie in der redenden Kunst angewendet wissen will. Mit der

Einheit empfielt er die Einfachheit der Alten; aber wie wenig er sie zu erreichen im Stande sein werde, läßt seine Verehrung Boileau's ahnden. Im Französischen Geschmacke sieht er die Wiedererweckung der alten Einfachheit und Shakespeare ist ihm ein verwildertes Genie. Er kämpft gegen den Reim, das Wortspiel, das Bunte in Kunst und Mode, wärend seine Nachahmung der geselligen Unterhaltung und ihres launenhaften Abspringens uns verräth, daß er für die verwickelten Verhältnisse der vornehmen Welt seine Werke entwirft. Bei manchen ausgezeichneten Eigenschaften seines Stils und seiner Kunst findet man doch zu tadeln, daß sein Witz nicht ungesucht und ungezwungen strömt, daß die zierliche Stellung seiner Worte zu viel Gewähltes und zu wenig Natürliches hat. Er verehrt die Natur, welche Dichter und Philosophen nachbilden sollen [1]; aber es ist die Natur der Schäferspiele, welche seinen verzärtelten Geschmack gefangen hält. Der Sinn für das Schöne, Gute und Wahre, welcher seine Werke belebt, trägt viel von den Verschnörkelungen an sich, welche die Mode der Zeit nicht entbehren konnte. Er wirft nur sehnsüchtige Blicke nach dem Einfachen und Natürlichen, welches die Verhältnisse seines Lebens ihm versagt haben.

Seine kleinen Abhandlungen sind zum Theil Gelegenheitsschriften. Seine erste Schrift, die Untersuchung über Tugend und Verdienst, von Toland zuerst herausgegeben, später von ihm selbst überarbeitet, hatte ihm den Ruf eines Spötters

---

1) Soliloquy III, 3 p. 334 in der 3. Ausg. d. Characteristicks (Lond. 1723), welche ich citire.

über die Religion zugezogen. In demselben Lichte ließ ihn seine zweite Schrift, der Brief über den Enthusiasmus, erscheinen, welchen er geschrieben hatte, als aus Frankreich vertriebene protestantische Schwärmer, die französischen Propheten, in England eine religiöse Aufregung hervorgerufen hatten. Man besorgte, daß die Regierung zu Maßregeln der Unduldsamkeit schreiten würde, und um dies abzuwenden suchte Shaftesbury zu zeigen, daß religiöse Überspannung besser durch Witz als durch Gewalt bekämpft werde. Hierin war er nicht ohne Erfolg gewesen; aber seinen Erfolgen folgte der Tadel der Strenggesinnten, welche es für unerlaubt hielten den Ernst der Religion den Spielen der Laune Preis zu geben. Shaftesbury sah sich dadurch veranlaßt in andern Aufsätzen die Freiheit des Witzes zu vertheidigen, aber auch zu zeigen, daß er den Unterschied zwischen echtem und falschen Witze nicht übersehe, den Ernst zu schätzen wisse und selbst den Enthusiasmus ehre, wo er an rechter Stelle sei. Die Philosophie ist selbst eine Art des Enthusiasmus, eine Leidenschaft für das Gute und Schöne, welche über das Sinnliche, Kleinliche und Gemeine uns erhebt [1]). Um die wahre Begeisterung der Philosophie zu schildern unternahm er nun das Werk, welches er selbst am meisten schätzte [2]), seine Moralisten; sie geben die besten Aufschlüsse über seine philosophische Denkweise. Alle diese Abhandlungen, vermehrt durch Versuche über ästhetische Gegenstände, hat er zuletzt unter dem Titel Charakteristiken der

---

1) Misc. refl. II, 1 p. 30 sqq.; 37.

2) Ib. V, 2 p. 284 sq.

Menschen, Sitten, Neigungen, Zeiten zu einem Ganzen zusammenzufassen gesucht, indem er eine neue Schrift (miscellaneous reflections) hinzufügte, welche die einzelnen Abhandlungen bespricht, vertheidigt und ihren Zusammenhang unter einander nachzuweisen sucht. Ein strenger Zusammenhang freilich ist nicht vorhanden. Seine Weise ist abspringend; er verachtet die gelehrte, die pedantische Schulphilosophie; an eine strenge Methode sich zu binden würde ihm gegen den guten Geschmack zu sein scheinen und für die feine Welt nicht passen, welche er nur in flüchtiger Unterhaltung belehren darf. So ist seine Philosophie ein lockerer Entwurf geblieben.

Es kann dabei nicht auffallen, daß der Ruf eines Spötters an ihm haften geblieben ist, obwohl er gegen ihn häufige Einsprache gethan hat. Dem bittern Feinde der Heuchelei hat man den Vorwurf der Heuchelei zurückgegeben. Hat er nicht fortwährend behauptet, daß es erlaubt sein müsse alles, selbst das Ehrwürdigste dem Prüfstein des Lächerlichen zu unterwerfen? Empfielt er nicht die akademische, die untersuchende Philosophie und hält dagegen die dogmatische Philosophie für oberflächlich? [1]. Es hat ihm nichts geholfen, daß er erklärt, das Lächerliche wollte er nur gegen den falschen Enthusiasmus, gegen die voreilige Leidenschaft gebrauchen, welche auch an die edelsten Bestrebungen des Menschen, auch an seine Religion sich anzusetzen pflegten [2]; seine Absicht sei nur das Ernste durch das Lachen und das Lächerliche

1) The moral. I, 1 p. 199 sq.

2) A lett. conc. enth. 2 p. 16; an inquiry conc. virtue and merit II, 1, 3 p. 88.

durch den Ernst zu prüfen und er habe die Überzeugung, daß es etwas Gutes und Schönes gebe, welches gegen alle Zweifel und Versuche es lächerlich zu machen sich behaupten könne [1]. Der Ton der Sokratischen Ironie, welchen er fast übermäßig liebt, hat auch solche Sätze in Verdacht gebracht. Und doch spricht sein musterhaftes Leben für den Ernst seiner Gesinnung und Zweck und Haltung seiner Schriften bezeugen die Aufrichtigkeit seines Bekenntnisses. Trotz der starken Mine des Skepticismus, welche er annimmt, huldigt er einem Dogmatismus, welcher ihm eigen sei und bisher nur wenige Bekenner gefunden habe. Er sei nur genöthigt einzureißen um seinem neuen Bau eine sichere Grundlage zu geben [2].

In seinem Streite gegen die Meinungen, von welchen er die Welt erfüllt sieht, hat er aber eine schwierige Stellung. Sein Witz verfolgt auf der einen Seite das dogmatische System der Theologie, wie es gewöhnlich genommen wird, und auf der andern Seite die atheistische Philosophie [3]. Nicht in ganz gleicher Weise hat er seine Schläge zwischen beiden vertheilt. Das erstere greift er häufiger an und was er ihm zugesteht, ist zweideutiger; seine Schläge gegen die letztere haben dagegen größere Wucht. Die Schwierigkeiten seiner Stellung, die Gefaren der Misdeutung, welchen er sich aussetzt, verhehlt er sich nicht [4].

---

1) Sens. comm. I, 5 p. 74; IV, 1 p. 128; the moral. I, 2 p. 208.

2) Misc. refl. III, 1 p. 133 sqq.

3) Ib. I, 1.

4) An inqu. c. virt. I, 1, 1 p. 7 sq.

Er streitet für die Freiheit der Philosophie und ist Feind aller religiösen Unduldsamkeit. Vergeblich sei es Übereinstimmung der Meinungen unter den Menschen hervorbringen zu wollen; weder Papst, noch Symbol, noch heilige Schrift reichten dazu aus [1]). Ihm scheint es verderblich die Religion als eine neue Politik zu behandeln [2]). Wenn auch der schwache Mensch, welcher nur als Theil eines Ganzen sich betrachten darf, der höhern Ordnung sich unterwerfen und in religiöser Ehrfurcht leben soll, so will Shaftesbury doch kein religiöses Dogma [3]). Denn die Religion ist eine Sache der freien Neigung und Liebe, ohne Eigennutz und ohne sklavische Furcht [4]). Er ist dabei auf seiner Hut gegen den Aberglauben, den er noch mehr fürchtet als den Unglauben, weil er den freien Gebrauch des Verstandes mehr als alles andere beschränke. In diesem Sinn bekennt er sich ohne Scheu zu den Freilebern, Freidenkern oder Latitudinariern, deren Namen nur vom Aberglauben verschrieen würden [5]). Gegen den Aberglauben kann aber nur Philosophie schützen und von der Philosophie muß die wahre Religion geprüft werden nach dem wahren sittlichen Zweck, von welchem der Werth unseres ganzen Lebens abhängt. Das Gefül des Sittlichen geht der Religion voraus [6]). Die Philosophie hat auch zu fragen, ob ein Gott ist, wärend die Religion

1) Misc. refl. V, 3 p. 318 sqq.
2) A lett. conc. enth. 2 p. 18.
3) Misc. refl. IV, 2 p. 224.
4) The moral. II, 3 p. 272 sq.; an inqu. conc. virt. I, 3, 3 p. 54 sqq.
5) Misc. refl. V, 3 p. 305.
6) Solil. III, 1 p. 297; an inqu. conc. virt. I, 3, 3 p. 53.

dies voraussetzt [1]. Die Religion ist nur eine Meinung der Menge, welche sich leicht mit Irrthum versetzt. Das gewöhnliche theologische System scheint ihm hiervon auch nicht frei geblieben zu sein; er will es reinigen durch die Grundsätze der natürlichen Religion und hierdurch, wie durch die Grundsätze der wahren Sittenlehre die größten, wenn nicht die einzigen Hindernisse der wahren Religion beseitigen [2]. Am meisten macht er der gewöhnlichen Theologie zum Vorwurf, daß sie mehr die Macht Gottes als seine Güte erhebe. Dies geschieht, wenn man auf die Wunder das größte Gewicht legt, welche überdies die Macht Gottes nur in sehr zweideutiger Weise darthun, weil vielmehr die Ordnung der Welt, welche nicht gestört werden darf, den besten Beweis für die Güte, Weisheit und Macht Gottes abgiebt. Das wahre Wunder, die wahre Offenbarung Gottes ist die Ordnung der Welt [3]. Wunder könnten auch böse Geister verrichten; das Gute, welches in der weisen Weltordnung unausbleiblich nach ewiger Vorsehung liegt, kann nur der wahre Gott vollbringen. Wer ein nach Willkür handelndes Wesen verehrt, welches nicht schlechthin und nothwendig das Beste will, der verehrt nicht Gott, sondern einen Dämon [4]. Da erhebt sich nun Shaftesbury gegen die Lehren, welche von einem zornigen Gott reden, unser Leben schildern, als wenn ein böses Wesen uns beherschte. Man denkt der Religion zu dienen, wenn man die Tugend verachtet;

---

1) The moral. II, 3 p. 269.
2) Ib. II, 3 p. 266; sol. III, 1 p. 281 sq.
3) The moral. II, 5 p. 326 sqq.
4) An inqu. conc. virt. I, 1, 2 p. 11.

man vergrößert das Verderben der menschlichen Natur; man möchte ihr die Wurzeln des sittlichen Lebens rauben, als wenn dies zum Preise der Vorsehung dienen könnte. Nichts ist melancholischer als diese Religion; ihr glaubt Shaftesbury die gute Laune entgegensetzen zu müssen, welche uns alles im Lichte des Guten erblicken läßt. Das Gute muß selbst seinen Widersachern Gutes thun [1]. Noch ein anderer Irrthum der gewöhnlichen Theologie, wenn er auch feinerer Art ist, wird von Shaftesbury als nicht weniger gefärlich getadelt. Durch Versprechungen von Lohn und Androhung von Strafen will man uns zum Guten antreiben. Dies befördert nur den Eigennutz und ist der wahren Religion unwürdig. Der Glaube an Lohn und Strafe kann zwar wohlthätig wirken; er muß aber alsdann die wahren, die sittlichen Güter und Übel im Auge haben, welche von selbst im Geleite des Guten und des Bösen sind [2].

Diese Grundsätze des Theismus leiten sein Urtheil über das Christenthum, dessen Offenbarungen er nicht verwerfen will [3]. Doch müssen wir gestehn, daß seine Äußerungen über die positive Religion in seinen von ihm herausgegebenen Schriften meistens etwas zweideutig lau-

1) A lett. conc. enth. 3 p. 22 sqq.; 4 p. 38 sqq.; the moral. II, 2 p. 256.

2) An inqu. conc. virtue I, 3, 3 p. 71; solil. III, 1 p. 281 sq.; the mor. II, 2 p. 247.

3) The moral. I, 2 p. 209. For as averse as I am to the cause of theism, or name of deist, when taken in a sense exclusive of revelation, I consider still that, in strictness, the root of all is theism, and that to be a settled christian, it is necessary to be first of all a good theist.

von Fanatismus nicht frei ist, weil sie auf der Verehrung der blinden Göttin Natur beruht [1]. Beide Arten des Atheismus schwächen die Beweggründe zur Sittlichkeit und genügen der menschlichen Vernunft nicht. Der Glaube an Gott scheint ihm dagegen so natürlich, daß er meint es möchte eben so schwer sein einen reinen Atheisten wie einen völlig Lasterhaften zu finden [2].

Die Entscheidung aber über diese Ansichten Shaftesbury's liegt in seinen philosophischen Gedanken. Er wollte in ihnen, wie schon bemerkt wurde, einen neuen Weg einschlagen. Der alten Schule abgeneigt, empfal er sogar Locke's Versuch, welcher das Verdienst habe von ihr abgewendet zu haben [3], obgleich er weder Locke's noch Hobbes Philosophie billigen kann. Er streitet vielmehr gegen die eigennützige Moral, gegen die Verwerfung des Angebornen, welche das Sittliche nur zu einer Sache der Übereinkunft, der Mode mache, gegen die Annahme, daß unsere Begriffe nur aus sinnlichen Eindrücken flössen [4]. Hobbes wird von ihm als ein Verächter aller Moral und Religion, als ein wilder Verfolger des Aberglaubens bekämpft [5]. Ihm widersteht überhaupt die mechanische Naturlehre der Neuern. Der Mathematik will er ihren Werth nicht bestreiten, aber die wahre Mathematik ist bescheiden; mit dem, was uns zunächst angeht, mit der Seele hat sie nicht zu schaffen; die mecha-

1) Misc. refl. II. 2 p. 63 sq.
2) An inqu. conc. virt. I, 2, 4 p. 39; 3, 3 p. 57; 69 sq.
3) Several letters 1.
4) Ib. 8; solil. III, 1 p. 299; misc. refl. IV, 2 p. 214 sq. not.
5) Sens. comm. II, 1 p. 88 sqq.

nische Erklärung des Seelenlebens ist eine Thorheit. Die wahre Philosophie besteht in der Erkenntniß unser selbst und unseres wahren Gutes; darüber haben wir unsere Belehrung nicht in der Physik zu suchen [1]. Alle Speculation, welche uns nicht bessert, verdient nicht den Namen, dessen sie sich anmaßt [2]. Wenn Shaftesbury nun frühern Philosophen sich anschließt, so sind es die gemäßigten Theologen, Cudworth besonders und sogar Heinrich More [3]. Seine Lehre hat eine Neigung zu dem gemäßigten Platonismus, welche die theosophische Richtung auf die Naturerklärung abgestreift hatte [4]. Doch duldet er die neuern Platoniker mehr, als er sie empfielt; bei weitem kräftiger scheint ihm die Nahrung zu sein, welche die alten Philosophen bieten; von ihnen empfielt er hauptsächlich den Platon, den Kritiker Aristoteles und die neuern Stoiker, den Epiktet, den Arrian und den Marc Aurel.

Das Angeführte beweist schon seine vorherschende Neigung zur praktischen Philosophie. An der Philosophie der Schule ist es ihm zuwider, daß sie als eine Sache der todten Gelehrsamkeit, des kalten Verstandes betrieben wird; auf Anleitung zum Guten, auf Weisheit kommt es an, welche mehr Sache des Herzens als des Kopfes ist [5].

1) Several lett. 5; solil. III, 1 p. 290; 294.

2) Sev. lett. 5.

3) The moral. I, 2 p. 103; II, 3 p. 262; misc. refl. II, 2 p. 64 sq.; sev. lett. 9.

4) Über die Paracelsisten spottet er Solil. III, 1 p. 287. Shaftesbury ließ seine Schriften an Leibniz gelangen; es findet sich aber nicht, daß er mit Leibnizens Philosophie bekannt gewesen wäre.

5) Sev. lett. 6. Wisdom is more from the heart than from the head.

Was mich gleichgültig läßt, bewegt mich nicht; nur was Freude oder Abscheu erregt, kann mich zur Handlung treiben; von dieser Art müssen auch die Beweggründe zur Philosophie sein. Die richtige Schätzung der Dinge, darauf beruht die Philosophie[1]). In dieser praktischen Richtung stimmt Shaftesbury mit den Englischen Moralisten seiner Zeit überein; aber seine Forschungen gehen tiefer; er giebt zu erkennen, daß die Moral nur aus metaphysischen Grundsätzen erforscht werden könne[2]); er will sich nicht dem gesunden oder gemeinen Menschenverstande im gewöhnlichen Sinne des Wortes anvertrauen. Da die verschiedensten Ansichten auf ihn sich berufen, muß man fragen, worin er bestehe[3]). Um zur Sicherheit über uns selbst, über unser wahres Wesen und Gut zu gelangen bedarf es einer tiefern Forschung.

Wenn nun Shaftesbury hierbei zunächst auf Selbsterkenntniß dringt, so erinnert dies an den Cartesianischen Grundsatz, ich denke, also bin ich. Darin ist er mit Descartes einig, daß nichts uns gewisser ist als unser Ich, weil wir selbst im Zweifel unser Sein anerkennen müssen. An der Außenwelt können wir zweifeln, aber nicht an dem, was innerlich in uns vorgeht. Auch daß wir denkende Wesen sind, ist sicher[4]). Aber nicht so voreilig wie Descartes schließt er hiermit die Untersuchung über

1) Misc. refl. IV, 1 p. 194 sqq.; solil. III, 1 p. 293 sq.
2) The moral. II, 1 p. 236.
3) Sens. comm. I, 6 p. 78 sqq.
4) An inqu. conc. virt. Concl. p. 173; the moral. III, 1 p. 369; misc. refl. IV, 1 p. 192. Auch auf die Wahrhaftigkeit Gottes beruft sich Shaft. wie Descartes. A lett. c. enth. 5 p. 39.

unser Wesen ab. Daraus, daß wir denkende Wesen sind, folgt noch nicht einmal die Einheit unseres Ich, die Identität unserer Person. Selbst die Erinnerung, welche wir von unserm frühern Denken haben, kann über den Begriff unserer Substanz nicht entscheiden, weil die Erinnerung täuschen kann [1]). Wenn wir uns selbst prüfen, werden wir finden, daß ein doppeltes Wesen in uns ist, daß uns vieles anhängt, was wir mit unserm wahren Wesen nicht verwechseln dürfen; ein edleres Selbst und ein trügerisches Nachbild, ein falsches und verdorbenes Selbst finden sich in unserm Innern vermischt; wüßten wir nicht beide zu unterscheiden, so würden wir über unser Wesen im Irrthum bleiben [2]). Das Streben nach Selbsterkenntniß beruht auf der Voraussetzung eines doppelten Wesens, gleichsam einer doppelten Person in uns, weil in ihr das eine Wesen das andere prüfen soll [3]). Mit den Cartesianern kann sich nun zwar Shaftesbury leicht verständigen, wenn sie den denkenden Geist von dem ausgedehnten Körper unterscheiden; er bringt noch andere Gründe dafür bei, daß unser wahres Wesen nicht in unserm Leibe bestehe. In der Materie unseres Körpers, welche beständig wechselt, welche heute eine andere ist, als sie gestern war, kann unser beständiges Wesen nicht bestehn. Nicht durch die Umgestaltung meines Leibes, sondern durch die Veränderungen meiner Neigungen und Gedanken werde ich ein anderer [4]). Aber in dem denkenden Geiste selbst

1) Misc. refl. IV, 1 p. 193 sqq.
2) Solil. I, 2 p. 168 sq.; III, 1 p. 279 sqq.; 2 p. 311.
3) Ib. I, 2 p. 170.
4) Ib. III, 1 p. 283 sq. For 'tis not certainly by virtue of

unterscheidet er das Wesentliche und das Zufällige und geht darauf aus in der Selbsterkenntniß den wahren Charakter zu entdecken, welchen wir unserm Ich zuschreiben dürfen.

Es liegt in der Natur der Sache, daß er hierbei auf den Menschen und seine Vernunft sein Augenmerk richten muß. Wenn er die Thiere auch nicht als Maschinen betrachtet, so will er ihnen doch nicht Vernunft und Reflection zugestehn, wenigstens nicht in der Weise der Menschen [1]). Den Vorzug des Menschen findet er darin begründet, daß er sich seines unmittelbaren Verhältnisses zur allgemeinen Ordnung der Natur und zu ihrem Grunde bewußt ist [2]); dies schließt aber die Reflection auf sich und seine Verhältnisse in sich. Shaftesbury legt ihm daher einen reflectirenden Sinn bei, durch welchen er mit sich oder seinen Neigungen und innern Entwicklungen verkehrt und dadurch eines Wohlgefallens oder Misfallens an sich fähig wird [3]). Eben hierdurch ist die Doppelheit in uns vorhanden. Durch wiederholte Reflectionen, welche sich allmälig und in verschiedenen Graden in uns entwickeln, gelangen wir zur Erkenntniß unser selbst [4]). Un-

---

our face merely, that we are ourselves. 'Tis not we who change, when our complexion or shape changes. The moral. II, 1 p. 236; III, 1 p. 350.

1) An inqu. conc. virt. II, 2, 1 p. 131.

2) Misc. refl. IV, 2 p. 224. — to be conscious of this his more immediate relation to the universal system, and principle of order and intelligence.

3) An inqu. c. virt. I, 2, 3 p. 28. Reflected sense.

4) Ib. II, 2, 1 p. 113.

serer Einheit setzt sich da die Mannigfaltigkeit unserer Gedanken entgegen.

Man wird bemerken können, daß die Zweifel Shaftesbury's über die Einheit unseres Selbst nicht ohne Rücksicht auf Locke's Lehren gefaßt sind. Er übernahm die Zweifel gegen die Erkennbarkeit der Substanz um sie gegen Descartes und gegen Locke selbst zu kehren. Die Schwierigkeiten im Begriffe der Substanz will er jedoch nur so weit untersuchen, als es den Zwecken seiner Philosophie gemäß ist; aber daran glaubt er nicht zweifeln zu dürfen, daß wir in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, welche unsere Sinne uns zeigen, eine Einheit und zwar eine bleibende Einheit anzunehmen haben, welche die Theile jener Mannigfaltigkeit zu einem Systeme zusammenfaßt, beherscht und zu einem Ganzen zweckmäßig verbindet [1]). Eine solche Einheit glaubt er zunächst in unserm Ich nachweisen zu können und beruft sich hierüber auf die sittliche Zurechnung, in welcher wir unsere frühern Handlungen, wie sehr wir uns auch verändert haben mögen, noch immer demselben Ich zuschreiben, oder auf die innere Gewißheit, daß wir unter allen Wechseln unseres Lebens dennoch eine und dieselbe Person geblieben sind. So setzt er die Identität des innern Wesens dem Wechsel der Erscheinungen entgegen [2]). Auf jener glaubt

1) The moral. II, 4 p. 285. Whatever things have order, the same have unity of design, and concur in one, are parts constituent of one whole, or are, in themselves, entire systems. Ib. p. 297. Your union is your main support.

2) Ib. III, 1 p. 350 sq. 'Tis good fortune if a man be one and the same only for a day or two. A year makes more

er mit viel größerer Gewißheit fußen zu können als auf der überaus unsichern Annahme von der Identität körperlicher Atome, welche mit der unendlichen Theilbarkeit der Materie in Widerspruch stehen. Nicht in der Materie, sondern in der innern Einheit und Identität der Dinge ist das Einfache zu suchen [1]).

Die Einheit aber des Wesens, der Substanz, des Charakters oder der Person ist nicht eine äußere, sondern eine innere, die Theile zusammenhaltende und beherschende; über jeden Theil sich erstreckend kann sie nicht aus den Theilen hervorgehn, sondern muß vom Ganzen heraus in die Theile gelegt werden. Shaftesbury sieht in ihr etwas Geistiges oder Seelenartiges, weil nur Geistiges über mehreres sich erstrecken kann, wärend das Körperliche immer nur Theilbares und Zerstreutes ohne innern Zusammenhang darbietet. Jedes Ding, jede Substanz, welche eine eigene Natur hat, einen besondern Charakter, muß seine Theile oder Erscheinungen durch ein inneres Band zusammenhalten, sie zur Übereinstimmung, zum Einklang unter sich, zur Harmonie und Schönheit verbinden. Wo wir eine solche zweckmäßige Verbindung der Theile von Natur angelegt finden, sind wir berechtigt auf eine Sub-

revolutions than can be numbered. — — But tho this may happen to a man, and chiefly to one whose contrary vices set him at odds so often with himself; yet when he comes to suffer, or be punished for those vices, he finds himself, if I mistake not, still one and the same. — — You see therefore, there is a strange simplicity in this you and me, that in realty they should be still one and the same, when neither one atom of body, one passion, nor one thought remains the same.

1) Ib. p. 351 sq.

stanz zu schließen. In jedem Baume lebt eine solche innere Natur, welche die wechselnden Materientheile seiner Zusammensetzung sympathetisch verbindet [1]. Diese Einheit in der Verbindung der Theile können wir nicht sinnlich wahrnehmen; die Erkenntniß der Übereinstimmung kommt nicht von außen; was Schönheit ist, ist nicht Gegenstand der Sinne; es wird nicht gelernt, sondern gefühlt; Thiere kennen die Schönheit nicht; nur durch den Geist genießen wir sie [2]. Das Lernen von Andern und durch den sinnlichen Eindruck hat überhaupt nur eine untergeordnete Bedeutung; das Beste müssen wir aus uns selbst schöpfen; sinnliche Menschen können nicht über Geistiges, aber wohl geistige Menschen über Sinnliches urtheilen [3].

Es liegt hierin sein Streit gegen den Sensualismus Locke's. Seine Gründe gegen diese Lehre sind nicht sehr entwickelt. Wenn Locke die Uneinigkeit der Philosophen über die Grundsätze der Wissenschaft geltend gemacht hatte, bemerkt er dagegen, daß dem offenen Streite doch immer eine geheime Übereinstimmung zum Grunde liege [4]. Unter dem Angebornen dürfe man nicht, wie Locke, etwas verstehn, was sogleich mit der Geburt fertig wäre. Um

---

1) Ib. p. 347 sqq. Wherever there was such a sympathizing of parts, as we saw here, in our real tree, wherever there was such a plain concurrence in one common end and to the support, nourishment and propagation of so fair a form, we could not be mistaken in saying there was a peculiar nature belonging to this form.

2) Ib. III, 2 p. 412 sqq.

3) An inqu. conc. virt. II, 2, 1 p. 102 sq.

4) The moral. III, 2 p. 415.

diesem Mißverständnisse vorzubeugen, will er die sogenannten angebornen Begriffe lieber natürliche Begriffe genannt wissen, indem er darauf dringt, daß einer jeden Art der lebendigen Dinge eine Denkart und Handlungsweise beiwohne, welche sie nicht von äußern Eindrücken entnehme, sondern aus ihrer eigenen Natur schöpfe. Hierauf beruht auch der gesunde Menschenverstand, welchen der Mensch in der natürlichen und unverdorbenen Entwicklung seines Geistes früher oder später in sich ausbilden werde [1]). Seine Gedanken über diesen Punkt gehen nicht viel weiter als die Lehre Herbert's. Er betrachtet die Entwicklung der Vernunft in uns nach der Analogie der natürlichen Entwicklung; nicht nur von außen wird die Seele zur Geburt ihrer Gedanken gebracht; der befruchtete Keim, das Ei, aus welchem sich das Leben des Geistes entwickeln soll, liegt in ihr und bildet sich durch die Kraft der inwohnenden Natur. Wie Herbert schlägt daher auch Shaftesbury vor, wenn man an dem Ausdruck angeboren sich stoßen sollte, dafür Instinct zu setzen [2]). Man wird schon abgenommen haben, daß Shaftesbury auch bei diesem Streite besonders die praktischen Gedanken berücksichtigt. Sie können nicht von den Sinnen eingegeben werden,

---

1) Sever. lett. 8; misc. refl. IV, 2 p. 214. not. Die Stelle des Horaz: dente lupus, cornu taurus petit. Unde, nisi intus monstratum? ist ihm eine hinlängliche Widerlegung des Streits gegen das Angeborne.

2) The moral. III, 2 p. 410 sqq. The mind conceiving of itself, can only be — — assisted in the birth. — — Therefore if you dislike the word innate, let us change it, if you will, for instinct, and call instinct, that nature teaches, exclusive of art, culture or discipline.

weil sie auf ein künftiges Gut gehen, von welchem wir noch keine Erfahrung haben. Die Natur giebt uns nicht allein Organe, sondern im Instinct auch eine Anleitung zu ihrem Gebrauch. Wie die Thiere eine vorgängige Einbildung, eine Vorempfindung des Zukünftigen haben, so wohnt dem Menschen etwas Ähnliches in einem noch höhern Grade bei; ihnen ersetzt die Vernunft den Instinct und gewährt ihnen ein Vorgefül, durch welches sie Schönes und Häßliches zu unterscheiden wissen [1]). Ein natürlicher Geschmack leitet uns, nach welchem wir billigen und misbilligen; wie er auch verbildet werden möge, mit natürlicher Gewalt bricht er durch alle Hindernisse hindurch und führt uns zu unserer natürlichen Bestimmung zurück [2]). Mit unsern natürlichen Neigungen ist ein Gefül oder ein moralischer Sinn von Recht und Unrecht verbunden, ein natürliches Vorurtheil, welches sich nicht vertilgen läßt [3]). Dieser moralische Sinn soll sogar den Thieren mit den Menschen gemein sein und auf ihm das Urtheil der Vernunft sich stützen [4]). Wir werden nicht übersehen dürfen, daß er gegen den Sensualismus sich nur dadurch behauptet, daß er den groben und auf den Augenblick beschränkten Sinn einen andern höhern und vorempfindenden Sinn zur Seite setzt.

1) Ib. p. 412 sq. Preconceptions or presensations.

2) Misc. refl. IV, 2 p. 214. sqq. 'Tis evident however, that tho our humour or taste be — — ever so much depraved, we cannot resist our natural anticipation in behalf of nature, according to whose supposed standard we perpetually approve and disapprove.

3) An inqu. conc. virt. I, 3, 1 p. 42 sqq.; solil. III, 1 p. 297 sqq.

4) An inqu. c. virt. I, 2, 1 p. 21; 2 p. 26; 3 p. 28.

Wenn nun aber auch die Grundsätze des Rationalismus von Shaftesbury nur sehr im Allgemeinen entwickelt worden sind, so werden sie von ihm doch zu kühnen Folgerungen angespannt. Der Gedanke der Einheit eines Ganzen in der Verbindung und Übereinstimmung vieler Theile hat sich kaum in der geistigen Einheit unseres Ich ihm beglaubigt, so wird er auch weiter dazu verwendet eine höhere Einheit geltend zu machen, welche die Individuen zu Arten verbindet. Durch eine gemeinschaftliche Form der Natur sind sie vereinigt. Das natürliche Zusammengehören der männlichen und der weiblichen Individuen, das Gefühl der Geselligkeit, welches alle Individuen derselben Art zu einander zieht, sie zu gemeinschaftlichem Nutzen und gemeinschaftlicher Ergötzung vereinigt, läßt uns in ihnen ein System der Natur erkennen. So ist auch die bürgerliche Gesellschaft unter den Menschen nicht ein Werk der Kunst, sondern der Natur [1]). Aber auch weiter kann keine einzelne Art als ein vollständiges Ganzes betrachtet werden, weil sie ohne andere Arten nicht sein oder leben könnte. Es sind uns genug Beispiele bekannt, wie verschiedene Arten mit einander zu einem Systeme des Lebens verbunden sind; aus ihnen folgert Shaftesbury die natürliche Einheit der Gattungen, und in derselben Weise fortfahrend auch die Einheit der

1) The moral. III, 1 p. 348 sq. A peculiar nature belonging to this form and common to it with others of the same kind. An inqu. c. virt. I, 2, 1 p. 18; sens. comm. III, 2 p. 110 sqq. If any thing be natural in any creature or any kind, 'tis that which is preservative of the kind itself, and conducing to its welfare and support.

höhern Gattungen, des ganzen thierischen Systems, ferner der Erde und der ganzen Welt [1]). Überall hat er dasselbe Gesetz im Auge; das Gesetz, nach welchem wir Einheit in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen finden; es gilt nicht allein in der Erkenntniß des Ich und der Individuen, sondern geht durch unser ganzes Denken hindurch, welches in allen Kreisen des Daseins Ordnung, Zweckmäßigkeit und Zusammenhang uns suchen läßt. Wo wir dergleichen finden, haben wir eine herschende Einheit anzunehmen, welche der Grund des Zusammenhangs ist. Wenn von der Welt gesagt werden darf, daß sie Eins ist, so müssen wir etwas setzen, was sie zu Einem macht [2]).

Wir begegnen hier einer Denkweise, welche der neuern Philosophie mehr und mehr abhanden gekommen war. Man hatte die Zwecke aus der Naturlehre verbannen wollen; eine sittliche Ansicht der Dinge, welche, wie Shaf-

---

1) An inqu. c. virt. I, 2, 1 p. 17 sqq.; the moral. II, 4 p. 286. Here then is our main subject, insisted on: That neither man, nor any animal, tho ever so compleat a system of parts as to all within, can be allowed in the same manner compleat, as to all without; but must be considered as having a further relation abroad to the system of his kind. So even this system of his kind to the animal system; this to the world (our earth); and this again to the bigger world, and to the universe.

2) The moral. II, 4 p. 284. Nothing surely is more strongly imprinted on our minds or more closely interwoven with our souls, than the idea or sense of order and proportion. Ib. III, 1 p. 347. If it may indeed be said of the world, that it is simply one, there should be something belonging to it which makes it one.

tesbury's Lehre, das sittliche Leben im Zusammenhang mit der Natur sich dachte, konnte nicht anders, als die Wahrheit der Zwecke in der Natur vertheidigen. Damit aber verbindet sich ihm auch die Lehre von der Realität der allgemeinen Begriffe, weil die Zweckmäßigkeit der Dinge am deutlichsten darin sich verkündet, daß eins zum andern sich fügt und die einzelnen Dinge eine wohlgeordnete Einheit bilden, eine Einheit der Natur, deren Realität wir nicht leugnen dürfen. Shaftesbury erklärt sich daher, eine Ausnahme unter den neuern Philosophen, für den Realismus und verwirft den Nominalismus. Doch bezieht er seinen Realismus vorzugsweise auf die Moral und die Religion [1]) wodurch er doch nur die vorherschende Richtung in seinen Bestrebungen bezeichnet hat. Denn sein Realismus, wie wir ihn entwickelt haben, gründet sich auf der Forschung nach der Ordnung in der Natur und unterscheidet sich eben hierdurch von dem Realismus der Platoniker und des Mittelalters, welcher seine Anknüpfungspunkte fast ausschließlich in der Logik und in den allgemeinen Aufgaben der Wissenschaft gefunden hatte. Man wird hierin einen Fortschritt in der Entwicklung desselben erblicken, wenn man bedenkt, daß die Classification der Dinge, deren objective Wahrheit der Realismus festhalten will, nur durch Vermittlung der Naturwissenschaft durchgeführt werden konnte.

Indem Shaftesbury die zweckmäßige Ordnung der Welt behauptete, konnte er die Einwürfe der Gegner nicht unbeachtet lassen. Doch steht ihm die mechanische Natur-

1) The moral. II, 2 p. 257; 3 p. 267 sq.

lehre zu fern, als daß er große Rücksicht auf sie nehmen sollte. Dagegen sucht er die Einwürfe zu entkräften, welche von der Erfahrung des Übels und der scheinbaren Unordnung in der Welt hergenommen zu werden pflegen. Er sieht in ihnen ein altes Problem der Philosophie, auf welches man nothwendig stoßen müsse und welches zu lösen von der größten Wichtigkeit sei [1]. Er macht aber auch darauf aufmerksam, daß wir nicht aus der Unvollkommenheit und den Lücken in unserer Erkenntniß auf die Unvollkommenheit und die Lücken im Sein schließen dürften [2]. Was für den Theil ein Mangel scheinet, kann für das Ganze eine weise Anordnung sein. Man beklagt sich besonders über die Unvollkommenheit des Menschen und meint, im Meisterstücke der Schöpfung hätte die höchste Weisheit ihre Schwäche verrathen. Man muß aber bedenken, daß im Menschen alles auf Vernunft berechnet ist, daß seine Bedürftigkeit ihn zur Entwicklung seiner Vernunft antreibt und zur Geselligkeit führt und daß also aus ihr die edelsten Früchte seines Lebens hervorgehn [3]. Die Natur bedarf wohl der Gegensätze zu ihrer Ordnung und Schönheit; Übergänge in der Entwicklung sind nothwendig; das Vollkommenste kann nicht sogleich sich ergeben; daß darunter auch einzelne Dinge leiden müssen, ist nicht zu bezweifeln; es darf aber deswegen nicht gesagt werden, daß die Natur fehle, vielmehr das Edelste in der Tugend entspringt nur hieraus, die Entsagung und die Selbstauf-

1) Sever. lett. 6.

2) The moral. II, 4 p. 288. A mind which sees not infinitly, can see nothing fully. Ib. III, 1 p. 363.

3) Ib. II, 4 p. 300 sqq.

opferung der Einzelnen für das Ganze [1]. Daß wir jedoch mit solchen Bemerkungen über das Einzelne zu Ende kommen sollten, hofft Shaftesbury nicht, vielmehr nur durch eine Schlußweise, welche von der allgemeinen ursachlichen Verbindung ausgeht, hofft er zu seinem Ziele zu gelangen. Die Natur im Ganzen ist dunkel, aber in einzelnen Theilen derselben können wir Zwecke erkennen [2]. Wollten wir nun annehmen nur in einem Theile des All wäre Ordnung, das übrige unendliche Große dagegen läge in Verwirrung, so würde es nicht ausbleiben können, daß auch der kleine geordnete Theil verwirrt würde und alles in ein Chaos sänke; denn das unendlich Große muß das verhältnißmäßig unendlich Kleine alsbald überwältigen. Aus der Ordnung daher, in welcher der uns übersehbare Theil der Welt sich erhält, dürfen wir darauf schließen, daß alles zweckmäßig geordnet ist [3].

Aus der Ordnung des Ganzen schließt nun Shaftesbury auf ein allgemeines Princip aller Dinge. Denn wären zwei oder mehr Principien, so würden sie entweder übereinstimmen oder mit einander streiten; im letztern Fall würde alles in Verwirrung sein bis eins von ihnen siegte; im erstern Fall aber würde ein dritter höherer

---

1) Ib. I, 3 p. 213 sqq.; the moral. III, 1 p. 366 sqq.

2) An inqu. c. virt. I, 2, 1 p. 14 sqq.

3) The moral. III, 1 p. 362. Being convineed of a consent and correspondence in all we saw of things, I considered it was unreasonable not to allow the same throughout. — — For in the infinite residue, were there no principle of union, it would seem next to impossible, that things within our sphere should be consistent and keep their order. For what was infinite, would be predominant.

Grund ihrer Eintracht angenommen werden müssen und dieser würde als das oberste Princip anzusehen sein. So ist die Ordnung der Dinge nur aus einem allgemeinen Principe zu erklären [1]. Wir haben dasselbe als ein geistiges Wesen zu denken. Denn wir sahen schon, daß die Einheit der Dinge auf einem innern, nicht sichtbaren und nicht sinnlichen Bande beruht; die Materie ist träge; nur der Geist kann Ursprung der Bewegung und der Ordnung sein [2]. Ohne Geist wäre alles Chaos; die Materie an sich hat keine Schönheit; die ungeformte Materie würde die Häßlichkeit selbst sein; alles Geistlose erregt Abscheu; der Körper kann sich nicht selbst regieren, sich nicht schön machen, keine Absicht, keinen Zweck haben; er empfängt nur die Schönheit durch die Form, Wirksamkeit und Handlung durch das Leben, welches der Geist ihm mittheilt [3]. Daher beweist uns die Ordnung des Ganzen, daß ein Geist die ganze Natur beherscht und als Princip der Dinge allen Dingen gegenwärtig ist und alles nach ewigen Gesetzen belebt. Diese über alles verbreitete Seele ist auch unserer Seele unmittelbar gegenwärtig [4]. Jeder

1) Ib. p. 365.

2) Ib. p. 358.

3) Ib. III, 1 p. 342 sq.; 2 p. 395 sqq. 'Tis mind alone which forms. All which is void of mind is horrid, and matter formless is deformity itself.

4) Ib. II, 4 p. 290; III, 1 p. 366 sq. The vital principle is widely shared and infinitely varyed, dispersed throghout, nowhere extinct. All lives. Ib. p. 370. Thee, the alltrue and perfect, who hast thus communicated thyself more immediately to us, so as in some manner to inhabit within our souls, thou who art original soul, diffusive, vital in all, inspiriting the whole!

denkt für sich; für die Welt sollte niemand denken? Man sagt, die Natur sorge für alles; aber was ist sie? Ist sie eine Person, ein Wesen voller Gedanken und Reflection und Bewußtsein? Oder soll sie alles weggegeben, nichts für sich behalten haben? Soll sie ein Nichts sein? So wie wir ein Ganzes sind, eine Einheit durch unser Selbst, so kann auch die Natur nur dadurch ein Ganzes sein, eine Einheit, daß sie ein Selbst ist, einig in ihrem eigenen Wesen. Unser Selbst, an welchem wir nicht zweifeln können, welches aber entstanden ist, kann nur aus einem Andern seinen Ursprung haben, welches wir nach Analogie mit uns zu denken haben, aus einem ursprünglichen Selbst. Dem allgemeinen Körper der Welt müssen wir einen allgemeinen Geist der Welt zur Seite setzen[1]).

Diese Gedanken können ihre Verwandtschaft mit den Lehren der neuern Platoniker, ja selbst der Theosophen nicht verleugnen, nur daß sie der Grenzen des menschlichen Erkennens eingedenk sich zu mäßigen suchen. Sie sind auch eben so unbestimmt wie die Gedanken, in welchen die Lehre Shaftesbury's ihre Vorläufer hat. In der Weise der alten Philosophie werden Gutes und Schönes nicht unterschieden; Gott wird ohne Anstand schön genannt und in Platonischer Weise als Urschönheit

1) Ib. III, 1 p. 355 sqq. Being thus, even by scepticism itself, convinced the more still of my own being and of this self of mine, that 'tis a real self, drawn out and copyed from an other principal and original self (the great one of the world), I endeavour to be really one with it. — — That as there is one general mass, one body of the whole, so to this body there is an order, to this order a mind.

gepriesen [1]), obwohl auch die Bemerkung nicht fehlt, daß Gott nicht sowohl schön sei, als schön mache [2]). Wenn wir einen strengen Maßstab anlegen wollten, so würden wir freilich sagen müssen, daß die Beweise Shaftesbury's nur auf eine Weltseele, aber nicht auf einen Gott führten. Es fehlt nicht an Stellen, in welchen er beide unterscheidet, in welchen er die Natur und die belebende Kraft der Natur nur als die Statthalterin der Vorsehung, die bevollmächtigte Schöpferin, Gott als den bevollmächtigenden Schöpfer preist [3]). Aber weil Shaftesbury sich scheut in die Abgründe der Gottheit, welche unsere Gedanken verschlingen, hinabzusteigen, weil er an die Offenbarung Gottes in der Natur sich hält [4]), gelangt er auch nicht dazu das Verhältniß zwischen Gott und der allgemeinen Naturkraft genauer zu erörtern. Mit seinem Glauben an Gott findet er daher auch wohl die stoische Lehre vereinbar, daß die Gestaltung der Welt, welcher wir angehören, nur eine periodische Entwicklung ist, welche der Weltverbrennung weichen könnte, wenn Gott alles in sich zurücknehmen und allein alles in allem sein wollte [5]). Ihm genügt es mit begeisterten Worten Begeisterung für die Schönheit der Welt zu erwecken, damit wir darin die Hand des Schöpfers erblicken, wenn wir

---

1) The moral. III, 2 p. 395; 399; 416.

2) Ib. II, 4 p. 295.

3) An inqu. c. virt. I, 1, 2 p. 10; the moral. III, 1 p. 345. O mighty nature! wise substitute of providence! impowered creatress! or thou impowering deity, supreme creator!

4) The moral. II, 3 p. 274; III, 1 p. 345.

5) Ib. III, 1 p. 380 sqq.

mit der edeln Leidenschaft des Enthusiasmus an diese Dinge herantreten [1]). So hat er die teleologischen Gründe für das Sein Gottes ausgeschmückt und ohne tiefer in die Theorie einzugehn nur den praktischen Zweck seiner Lehre bedacht. Wir sollen nur lernen, daß wir zu Gott gezogen werden, wie zu dem natürlichen Mittelpunkte unseres Lebens [2]).

In dieser praktischen Richtung hat ihm der Gedanke an Gott nur deswegen einen unerschütterlichen Werth, weil er uns einen beständigen Gegenstand unserer Liebe zeigt, Sicherheit in unsern sittlichen Überzeugungen gewährt und das natürliche Gefül des Rechts und des Unrechts in uns verstärkt. Wer einen guten und gerechten Gott verehrt, findet in ihm das Beispiel der Güte und der Gerechtigkeit. Er sieht in ihm den höchsten Gegenstand der Liebe, das wahrhaft Liebenswürdige, dessentwegen alles andere geliebt werden soll, und gelangt erst hierdurch zur Vollkommenheit der Tugend [3]). Der Gedanke an Gott bestärkt uns in dem Gedanken an die lückenlose Ordnung in der Welt, welche kein Übel, nichts Böses, keine Störung der Zweckmäßigkeit aufkommen läßt. Denn die allgemeine Ursache der Dinge kann nur gut sein, weil alles Böse auf einem eigennützigen Inter-

---

1) An inqu. c. virt. I, 3, 3 p. 75 sq.

2) Ib. III, 1 p. 373. Animated with a sublime celestial spirit, by which we have relation and tendency to thee our heavenly sire, center of souls; to whom these spirits of ours by nature tend, as earthly bodys to their proper center.

3) An inqu. c. virt. I, 3, 2 p. 50; 3, 3 p. 76. The perfection and height of virtue must be owing to the belief of a god.

esse beruht, welches dem Interesse Anderer entgegengesetzt, für das Allgemeine aber unmöglich ist [1]). Die allgemeine Natur des Ganzen kann sich nicht ungetreu werden; sie kann nur das Wohl aller wollen. Dies giebt unserer Seele Zuversicht, welche zum Ganzen gehörig auch nothwendig das Wohl des Ganzen will [2]). Trotz seiner Scheu vor metaphysischen Forschungen sucht Shaftesbury nun doch tiefer in das Wesen Gottes einzudringen, von dem praktischen Gedanken seiner Güte geleitet. Um Gott zu erkennen müssen wir in uns selbst blicken; denn nur in uns finden wir das Gute, nach dessen Maße wir Gott uns denken müssen. Wer zum Zorn geneigt, denkt sich einen zornigen Gott; aber wir haben vielmehr in Gott eine Güte zu verehren, welche selbst den Undankbaren Gutes thut. Daher meint Shaftesbury, wenn wir Gott in würdiger Weise denken wollen, müssen wir alle üble Laune, alles gallsüchtige Wesen von uns thun; in der heitersten, sanftesten Stimmung unseres Gemüths werden wir Gottes Güte ähnlich sein und sie in uns empfinden können. Gutes können wir nur erkennen, wenn wir gut sind, und Gottes Güte werden wir daher in würdiger Weise loben können, nur wenn wir selbst Güte üben [3]). In diesem Sinn meint er, daß Weisheit

1) Ib. I, 1, 2 p. 11; a lett. c, enth. 5 p. 39. There can be no malice, but where interests are apposed. An universal being can have no interest opposite, and therefore can have no malice.

2) The moral. I, 3 p. 211 sqq.; III, 1 p. 359 sq.

3) A lett. c. enth. 4 p. 32 sqq.; 5 p. 42 sq. We can have no tolerable notion of goodness, without being tolerably good. — — The praise of goodness from an unsound hollow heart

mehr im Herzen als im Kopfe wohne und daß die Zweifel über das Böse uns nicht mehr beunruhigen werden, wenn das Böse selbst in uns beruhigt ist. Fühle Güte, sagt er, und du wirst alle Dinge gut und schön sehen [1]).

Man wird nicht übersehen, daß erst in dieser Lehre Shaftesbury's die Selbsterkenntniß, von welcher er mit Descartes ausgeht, zu ihrem weitesten Ziele getrieben wird. In uns sollen wir die Tiefen Gottes erforschen. So wie wir zuerst in uns die Einheit und die Harmonie der Schönheit finden, so sollen wir sie auch auf das Ganze und den Grund des Ganzen übertragen und darin das Gute, den Grund aller Dinge, entdecken. Die Erkenntniß des Ich wird hierdurch zum wahren Princip aller Erkenntniß gemacht; nach der Analogie mit ihm haben wir alles zu erkennen, indem Shaftesbury nun auch das denkende Ich nicht mehr im Gegensatze gegen die körperliche Materie sich denkt, sondern zu dem Gedanken einer geistigen Einheit sich erhebt, welche alles umfaßt und beherscht. Alle Schönheit, alle Übereinstimmung des Mannigfaltigen zur Einheit hat ihren Grund nur im Geiste; denn alles, was ohne Geist ist, ist Wüste und Finsterniß für das Auge des Geistes. Um dagegen die göttliche Schönheit zu erblicken muß der Geist auf das Göttliche in sich schauen, welches seiner Betrachtung mehr als alles andere werth ist [2]). In der Ausführung

---

must certainly make the greatest dissonance in the world. The moral. II, 3 p. 267. For how can suppreme goodness be intelligible to those who know not what goodness itself is?

1) Several lett. 6.

2) The moral. III, 2 p. 426. There is nothing so divine

dieser Ansicht unterscheidet Shaftesbury drei Grade der Schönheit, die Schönheit der Körper, des Geistes und Gottes. Die Schönheit der Körper ist nur eine mitgetheilte; sie kommt von der Form, welche der Körper erhält, und setzt ein höheres Princip der Schönheit voraus, eine formende oder bildende Kraft, welche dem Geiste, dem Principe der Bewegung zukommt. Daher ist auch die Schönheit des Geistes höher als die Schönheit des Körpers. Noch höher aber steht die Schönheit Gottes, welcher nicht allein die Schönheit der Körperwelt begründet, sondern auch der Ursprung der Geister ist und also die Schönheit der bildenden und der gebildeten Formen in ihrem allgemeinen Grunde in sich vereinigt [1]).

In Folge dieser Ansicht wendet nun auch Shaftesbury seinen Blick vorherschend auf die Bande, welche alles zur Einheit verbinden, wärend die Unterschiede der besondern Theile, aus welchen das Ganze sich zusammensetzt, von ihm nur weniger beachtet werden. Am wenigsten wollen sich ihm die Begriffe von einander absondern, welche zur Einheit des Ganzen führen. Tugend und sittliche Wahrheit ist die natürlichste Schönheit; alle

---

as beauty, which belonging not to body, nor having any principle or existence, except in mind and reason, is allone discovered and acquired by this diviner part, when it inspects itself, the only object worthy of itself. For whatever it void of mind, is void and darkness to the mind's eye.

1) Geschichtliche Anknüpfungspunkte für diese Lehre lassen sich nicht verkennen. Schon bei Plotin finden sich diese drei Grade der Schönheit. S. meine Gesch. der alten Phil. IV. S. 652 Anm. 3. Die bildenden Formen erinnern an die plastische Form Cudworth's und Herbert's.

Schönheit ist Wahrheit; wahres Urtheil und Genie ist ohne Harmonie und Tugend nicht möglich [1]. Die Erkenntniß unserer innern Einheit und Übereinstimmung ist ihm der Maßstab, nach welchem wir alles zu messen haben und dessen wir uns vor allen Dingen bemeistern müssen. In der Harmonie mit uns besteht unsere Charakterfestigkeit; durch unsere Vernunft, den Hauptteil unserer Seele, müssen wir alle unsere Leidenschaften zügeln lernen; dann werden wir zur Sicherheit in unserm Innern gelangen [2]. Gutes und Wahres bedeuten ihm daher dasselbe. Es fehlen nun freilich auch solche Gedanken nicht, welche Unterscheidung selbst in der Einheit unseres Innern fordern, aber zu sicherer Gestaltung wollen sie nicht gelangen. Shaftesbury setzt das Praktische und das Theoretische einander entgegen; indem er jenes in einem Triebe, dieses im Nachdenken über den Trieb begründet sieht [3]. Wir sollen daher auch unserm Temperamente Widerstand leisten können [4]. Aber das vernünftige Nachdenken ist ihm doch auch in einem natürlichen Triebe und Sinn für das Gute und Schöne gegründet, und der Natur zu folgen, welche den Trieb mit Gott und Menschen in Freundschaft zu leben in uns gelegt hat, das ist wahre Freiheit [5]. So wird zwar die

1) Sens. comm. IV, 3 p. 142; solil. I, 3 p. 208.

2) Sens. comm. IV, 1 p. 131; solil. III, 2 p. 322; an inqu. c. virt. I, 2, 3 p. 30 sqq.

3) An inqu. c. virt. I, 3, 3 p. 52 sqq. Es hängt dies damit zusammen, daß die Reflection den Vorzug des Menschen bilden soll.

4) Ib. I, 2, 4 p. 36 sq.

5) The moral. III, 3 p. 432 sq.

Möglichkeit eines Misklangs unter den Elementen unseres Lebens vorausgesetzt und Shaftesbury geißelt in seiner satirischen Laune fortwärend das Unnatürliche, Verbildete und Gemeine, welches hieraus entspringt; aber woraus der Misklang unter den Neigungen sich ergebe, darüber läßt seine Theorie wenig Licht erblicken. Wenn er auf die Gründe unseres Handelns zurückgeht, hat er nur das allgemeine Band im Auge, welches uns mit dem Ganzen verbindet, und scheut den Anblick des Bösen. Er unterscheidet zwar die freiwilligen Handlungen, welche allein uns zugerechnet werden könnten, weil sie aus eigener Neigung geschehn, von den unfreiwilligen, in welchen wir nur Maschinen sind [1]; worin aber die Selbständigkeit eines handelnden Wesens bestehe und wie sie von den Wirkungen der Natur in ihm sich loslöse, darnach frägt er nicht. Auch in der Gemeinschaft der Menschen unter einander hebt er fast immer nur ihren natürlichen Einklang hervor. Den Krieg aller gegen alle verwirft er; die Geselligkeit, der Vertrag unter den Menschen, ist ihm natürlich [2]; das Naturrecht herscht auch außer dem Staate und die bürgerliche Gesellschaft würde das Recht nicht haben schaffen können, wenn es nicht schon vorher gewesen wäre; der Staat weckt nur den natürlichen Gemeinsinn [3]. Selbst die Parteisucht fließt aus dem geselligen Triebe und ist nur eine Ausartung desselben; der reine Egoist würde sich keiner Partei ergeben [4]. Aber

---

1) An inqu. c. virt. II, 1, 3 p. 86.
2) The moral. II, 4 p. 310 sqq.
3) Sens. comm. III, 1 p. 108 sqq.
4) Ib. III, 2.

ebenso wenig als er einen wahren Atheisten, einen wahren Feind der Tugend sich denken kann, will er auch einen reinen Egoisten zugeben. Daß der Eigennutz die Welt beherrsche, ist nicht wahr; viel mächtigere Triebe gesellen die Menschen zusammen und setzen die Gesellschaft in Bewegung [1]). Wir sind Glieder eines organischen Ganzen und daher ist uns nichts natürlicher als im Dienste desselben zu arbeiten. Im Verhältniß zu diesem Systeme müssen wir beurtheilt werden; wenn wir ihm nützen, sind wir gut; verhalten wir uns gleichgültig gegen dasselbe und stören wir hierdurch seine Ordnung, so sind wir böse; aber dies würde nur eintreten können, wenn auch zugleich die Ordnung des Ganzen böse oder unvollkommen wäre [2]), also unter einer Voraussetzung, welche der Lehre von der Vollkommenheit der Welt widerspricht. Wir alle werden, wie die Körper durch ihre Schwere, zu dem Mittelpunkte aller Dinge gezogen. Wir können nichts als gut anerkennen als das immer Beständige [3]), und der Bestand aller Dinge ist in Gott gegründet. Daher haben wir dahin zu streben mit Gott in Übereinstimmung zu stehn; ihm ähnlich zu werden, das ist unser Zweck. Er ist das höchste Gut, dem wir unsere Liebe zuwenden sollen [4]). So fällt der praktische mit dem theo-

---

1) Ib. III, 3 p. 115.

2) An inqu. c. virt. I, 2, 1 p. 16 sqq. Therefore if my being be wholly and really ill, it must be ill with respect to the universal system, and then the system of the universe is ill, or imperfect.

3) The moral. II, 1 p. 225.

4) Ib. II, 3 p. 270; III, 1 p. 358 sq.

retischen Zwecke zusammen; das Gute haben wir in der Liebe Gottes zu suchen und in dem Gefüle des Guten Gott zu erkennen.

In diesen theoretischen Lehren ist auch seine Moral gegründet. Wenn man seine allgemeinen Grundsätze gefaßt hat, entwickelt sie sich uns einfach und leicht. Doch hat er dabei auch entgegengesetzte Ansichten und den dunkeln Punkt seiner Lehre, die Möglichkeit des Bösen und Unnatürlichen, zu berücksichtigen.

In der sittlichen Beurtheilung kommt alles auf die innern Neigungen an, welche zur Handlung bewegen; denn nur auf ihnen beruht das Freie, welches wir zurechnen können; die äußere Handlung dagegen ist von Zufällen abhängig [1]. Die Neigung ist den verschiedenen Geschöpfen in verschiedener Weise nach ihrer Natur eingepflanzt. Sie geht auf den Vortheil des Dinges, auf sein Gut; aber in der Ordnung der Dinge wird sie auch zugleich auf das System gehen müssen, zu welchem das Ding gehört, weil es nur im Zusammenhang mit seinem Systeme sein Gut erreichen kann [2].

Durch die zu allgemeine Fassung seiner Gedanken geräth nun aber Shaftesbury bei der Beurtheilung der Neigungen in eine Verlegenheit. Seine allgemeine Ansicht würde ihn dahin treiben nur solche Neigungen anzunehmen, welche der Natur und dem Systeme eines jeden Dinges entsprechen. Das praktische Urtheil dagegen

---

1) An inqu. c. virt. I, 2, 1 p. 21 sq. It is therefore by affection merely that a creature is esteemed good or ill, natural or unnatural.

2) Ib. p. 15; 20.

über Gutes und Böses läßt ihn auch andere Arten der Neigungen einräumen. Er unterscheidet im Menschen drei Arten derselben, Neigungen, welche auf das gemeinsame Wohl gehen, selbstsüchtige Neigungen, welche nur das besondere Wohl des Handelnden bezwecken, und endlich Neigungen, welche weder das allgemeine noch das besondere Wohl zur Absicht haben, sondern im Gegentheil die Ordnung des Ganzen stören. Die ersten nennt er natürliche Neigungen, die andern Selbstneigungen, die dritten unnatürliche Neigungen. Die letztere Art ist immer fehlerhaft und führt zum Bösen, die beiden andern können lasterhaft und tugendhaft sein nach dem Grade, zu welchem sie sich entwickelt haben [1]). Die natürlichen Neigungen heißen auch gesellige Neigungen; er schildert sie als starke Kräfte, welche uns zur Selbstverleugnung ziehen, für Kinder, Familie, Staat uns sorgen lassen und großmüthig über die Betreibung unseres eigenen Vortheils uns erheben [2]), alles dies in Übereinstimmung mit seinem vorherschenden Streben nach Einheit. Aber die natürlichen Neigungen sollen auch zu schwach in uns wir-

1) An inqu. c. virt. II, 1, 3 p. 86 sq. The affections or passions which must influence and govern the animal, are either 1. The natural affections, which lead to the good of the publick. 2. Or the self-affections, which lead only to the good of the private. 3. Or such as are neither of these; nor tending either to any good of the publick or private; but cortrarywise, and which may therefore be justly styled unnatural affections. — — The latter sort of these affections, 'tis evident, are wholly vitious. The two former may be vitious or virtuous, according to their degree.

2) Ib. II, 1, 1 p. 77 sqq.

ken können, wenn Selbstliebe ihnen entgegenwirkt; sie sollen auch zu stark werden können, wenn sie der natürlichen Selbstliebe Abbruch thun oder wenn eine von ihnen vorherschend und zum Nachtheil der andern sich geltend macht, so daß selbst die Religion übermäßig gepflegt werden kann. Hierin bestärkt ihn sein Sinn für Harmonie, obgleich er nicht ohne Anstoß den Gedanken faßt, daß Natürliches in'Unnatürliches sich verwandeln könne [1]), und er auch zuletzt dafür sich entscheidet, daß die geselligen Neigungen an sich nie zu stark, sondern nur zu schwach sein können [2]). Den selbstsüchtigen Neigungen können sie doch nicht feindlich sein, weil das Wohl des Ganzen nur mit dem Wohle des Theiles und jeder besondern Person bestehn kann [3]). Diese Bemerkung zeigt, daß beide Arten der Neigung eigentlich zusammenfallen und in gleicher Weise als natürliche Neigungen angesehn werden müssen. Es ist sogar auffallend, daß Shaftesbury bei den natürlichen Neigungen nicht zunächst an die Neigungen der Selbstliebe dachte, da ihn die Neigung seiner Zeit und sein eigenes Zurückgehn auf unser Ich in der Begründung unserer Erkenntniß dahin führen mußte das Streben nach Selbsterhaltung und Selbstentwicklung als den ersten und mächtigsten Trieb in unserer Natur anzuerkennen. Aber die Richtung seiner Lehre zog ihn zur Einheit des Allgemeinen und daher läßt er das Streben nach dem Wohle des Ganzen uns als die erste Wir-

---

1) Ib. II, 1, 3 p. 87 sqq.
2) S. seine Eintheilung der Laster ib. II, 1, 3 p. 97.
3) Ib. II, 1, 1 p. 79 sqq.

fung des natürlichen Triebes erscheinen, ja er stellt es, absichtlich, möchte man sagen, in einen Gegensatz gegen den selbstsüchtigen Trieb, um seinen Widerspruch gegen die vorherschende Neigung seiner Zeit zu bezeichnen. Denn die Übermacht der selbstsüchtigen Neigungen, welche er bei seinen Zeitgenossen herschen sieht, scheint ihm den Zusammenhang der allgemeinen Lebensordnung zu stören [1]. Wenn wir nun aber seine Schilderung der Laster untersuchen, so bemerken wir, daß er unter der dritten Art der Neigungen, den unnatürlichen Neigungen auch nur eine übermäßige Steigerung der selbstsüchtigen Neigungen versteht [2]. Er zählt zu ihr Unmenschlichkeit, Bosheit, Neid, Menschenfeindschaft und andere Leidenschaften, welche am Schaden anderer ihre Freude haben [3]. Daß sie von Selbstsucht ausgehn, giebt er zu erkennen, indem er bemerkt, daß sie doch nur genährt werden wegen der Lust, welche eine, auch nur augenblickliche Befriedigung der Leidenschaft gewährt [4]. So kann auch dieser Unterschied zwischen den unnatürlichen und den selbstsüchtigen Neigungen sich nicht behaupten. Die ganze Eintheilung ist ohne Zweifel verfehlt und nur in der Verlegenheit ergriffen, in welcher seine Theorie sich befand, wenn sie über die sittlichen Unterschiede sich erklären sollte. Ihr stammt jeder Trieb und jede Neigung von der Natur und alles Natür-

1) Ib. II, 2, 2 p. 139 sqq.

2) Ib. II, 2, 2 p. 162 sq. These selfish passions — — must be the certain means of — — raising in us those horrid and unnatural passions.

3) Ib. II, 2, 3 p. 163 sqq.

4) Ib. p. 168 sq.

liche ist gut; das Böse kann sie nur als eine Abirrung von der Natur und die unnatürliche Neigung nur als einen Irrthum über das wahre Gut erklären [1]).

Unstreitig aber bezeugt jene Eintheilung die Absicht die geselligen Neigungen als die wahre Quelle des Guten hervorzuheben und sie gegen die selbstischen Neigungen in den Kampf zu rufen. Daher findet er sich auch in einem beständigen Streite gegen die Epikurische Sittenlehre. Er nimmt hierin eine Wendung, welche dem feinen Tone seiner Sitte entspricht; er widerspricht nicht geradezu, sondern er will die Gegner für seine Meinung gewinnen. Es wird uns daher nicht irren dürfen, wenn manche seiner Äußerungen den Schein erregen, als wollte er nur einer feinern Selbstsucht das Wort reden. Er findet es an sich unbedenklich zu lehren, daß der Wille auf die Lust gerichtet sei, denn Wille und Lust sind sinnverwandt. Aber man müsse fragen, was werth sei unsere Lust zu erregen [2]). Lust an eiteln Dingen, am Sinnenkitzel, welcher Ekel zurückläßt, kann kein Verständiger für den rechten Zweck unseres Lebens ansehen [3]). Sinnliche Lust zu suchen, den sinnlichen Schmerz zu meiden kann zwar nicht verboten sein, da unsere natürliche Neigung dazu treibt; aber unstreitig haben wir als vernünftige Wesen die geistige Lust höher zu achten; sie ist auch reiner und beständiger [4]); ja Shaftesbury ist geneigt wegen des häufigen Misbrauches des Wortes Lust für die geistige Lust einen

1) Ib. I, 2, 2.
2) The moral. II, 1 p. 266.
3) Ib. p. 233 sq.; solil. III, 2 p. 308 sq.
4) An inqu. c. virt. I, 2, 4 p. 36; II, 2, 1 p. 99 sq.

ganz andern Namen zu wählen [1]). Die Befriedigung unserer natürlichen Neigungen und unsere Glückseligkeit in ihr müssen wir aber ohne Zweifel suchen und es ist deswegen von Wichtigkeit den Beweis zu führen, daß sie mit der Tugend bestehen könne.

Sein Beweis beruht auf der Überzeugung, daß die wahren geistigen Vergnügungen in der Befriedigung der natürlichen Neigungen oder in den Folgen derselben bestehn [2]). Er sucht sie durch eine Reihe von Beispielen zu veranschaulichen. Der Friede des Gemüths, welchen ein gutes Gewissen gewährt, begleitet unser Leben, wenn wir unserer Pflicht genügen; wenn es anders ist, läßt die Stimme des Gewissens sich wohl übertäuben, aber nicht unterdrücken [3]). Eine wohlgeordnete Seele, eine schöne That gewährt für unsern Geist den genußreichsten Anblick. Wer den Genuß der Tugend, der Freundschaft, der Liebe geschmeckt hat, sucht ihn immer wieder. Das höchste Gut wäre gefunden, könnten wir in einer ununterbrochenen Freundschaft, in einer immerwärenden hochherzigen That leben [4]). Und so kann es wirklich sein.

---

1) The moral. II, 1 p. 232.

2) An inqu. c. virt. II, 2, 1 p. 101. The mental enjoyments are either actually the very natural affections themselves in their immediate operation, or they wholly in a manner proceed from them, and are no other than their effects.

3) Ib. II, 2, 1 p. 122 sqq.

4) Ib. II, 2, 1 p. 105; 159; the moral. II, 1 p. 239. Is there any thing you admire, so fair as friendship? or any thing so charming as a generous action? What would it be therefore, if all life were in reality but one continued friendship, and could be made one such intire act? Here surely would be that fixed and constant good you sought.

Denn die Lust am Guten führt nicht zur Sättigung und zum Ekel und setzt keine vorhergehende Unlust voraus; es fehlt auch nicht der Gegenstand einer beständigen Liebe. Unser Vaterland können wir so lieben, noch mehr die Menschheit und im höchsten Grade die Harmonie der Natur und ihres Meisters, dem wir eine ewige Liebe und Dankbarkeit schuldig sind [1]. Diesen Schilderungen der Glückseligkeit, welche das Gute gewährt, stehen andere zur Seite, welche das Elend des Lasters zeigen. Der Streit gegen die geselligen Neigungen zerrüttet uns in unserm Innern und muß uns unglücklich machen, indem er uns mit dem Systeme entzweit, zu welchem wir gehören [2]. Alle diese einzelnen Bemerkungen beruhn aber auf dem Gedanken der Einheit, in welcher die Glückseligkeit des Einzelnen auf der Wirksamkeit desselben für das Wohl des Ganzen gegründet ist. In diesem Sinn ist es der Tugend nicht zuwider und nicht als Selbstsucht zu tadeln, wenn man den Genuß des Guten sucht nur des Guten wegen und weil unser eigenes Wohl mit dem Wohle des Ganzen verbunden ist [3]. Dies ist die weise Einrichtung des Schöpfers [4].

Hiernach dürfen wir unsere eigene Glückseligkeit betreiben und wir können sie auch durch unsere eigenen Anstrengungen gewinnen, weil sie nicht von äußern Gütern abhängt, sondern in der Zufriedenheit mit uns selbst besteht [5]. Doch

1) An inqu. c. virt. II, 2, 3 p. 168; the moral. II, 1 p. 239 sqq.

2) An inqu. c. virt. II, 1, 2; 2, 2.

3) Ib. I, 2, 1 p. 15 sq.; 3, 3 p. 65 sqq.

4) Ib. concl. p. 175.

5) The moral. III, 3 p. 443 sqq.

sollen deswegen die äußern Güter nicht vernachlässigt werden, vielmehr die Rücksicht, welche wir auf die übrige Welt, das System unserer Umgebungen, zu nehmen haben, muß uns auch eine Hülfe von diesem Systeme erwarten lassen. Deswegen verschmäht Shaftesbury auch die Tröstungen der Religion nicht. Seine Gedanken an das höchste Gut richten seinen Blick auch auf das künftige Leben. Unsere Mängel, besonders unsere mangelhafte Einsicht, lassen uns noch eine vollkommnere Entwicklung der Ordnung erwarten, in welcher alle Zweifel sich lösen und die Wege der Vorsehung sich uns erhellen werden. Shaftesbury's menschenfreundliche Denkart läßt ihn annehmen, daß wer die Lust der Freundschaft und der Liebe gekostet habe, auch begierig sein werde anzunehmen, daß die hier angeknüpften Fäden der geistigen Gemeinschaft noch weiter sich ausspinnen würden. Dies hat auch die Heiden geneigt gemacht an Unsterblichkeit der Seele zu glauben. Jetzt bedürfen wir noch des Kampfes um unsere Tugend zu bewähren; einst werden wir eines vollkommnern Lebens gewürdigt werden [1]). Alles aber, was als Lohn der Tugend uns erwartet, kann nur neue Tugend sein; nichts von anderer Art kann ihr zugefügt werden. Seine Hoffnungen vom zukünftigen Leben spricht er dahin aus, daß es sein werde eine Hinzufügung der Gnade zu Gnade, der Tugend zu Tugend und der Erkenntniß zu Erkenntniß, damit wir mehr und mehr begreifen lernten die höchste Tugend und Vollkommenheit, den Geber und Austheiler aller Dinge [2]).

---

1) Ib. II, 3 p. 274 sqq.

2) Several lett. 4. Of virtue there can be no reward but

Die Schriften Shaftesbury's enthalten nur den Entwurf eines philosophischen Systems. Schwer hält es freilich darüber zu urtheilen, was aus den Keimen seiner Gedanken sich entwickelt haben möchte; doch glauben wir kaum annehmen zu dürfen, daß wenn ihm ein längeres ungestörtes Leben geschenkt worden wäre, er seine Gedanken viel tiefer und schärfer ausgebildet haben würde. Er spielt mit ihnen und malt sie aus, von ihren Schwächen sie zu befreien sehen wir ihn nirgends eine Anstrengung machen. In ihnen liegen wohl bedeutende Keime. Wir zählen dazu sein Zurückgehn auf die innere Einheit unseres Ich, nach deren Analogie er eine jede Substanz und jede Einheit in der Welt betrachtet wissen will, seine realistische Denkweise, welche den Arten und Gattungen ihre Bedeutung für das System der Dinge zu bewahren weiß, den Gedanken einer allgemeinen, innerlich wirksamen Ursache, welche alles in Ordnung erhält und selbst die scheinbaren Störungen zum Guten führt. Man wird finden, daß alles dies in gutem Zusammenhange steht und in den Skizzen Shaftesbury's würde man nicht leicht etwas nachweisen können, was nicht mit geringer Nachhülfe in Einklang mit der Anlage des Systems zu bringen wäre. Wenn wir dennoch sehen, daß auffallende Unebenheiten in seiner Darstellung ihn zu keiner tiefern Umgestaltung seiner Gedanken antreiben, so müssen wir wohl anneh-

of the same kind with itself; nothing can be superadded to it. And even heaven itself can be no other, than the addition of grace to grace, virtue to virtue, and knowledge to knowledge, by which we may still more and more comprehend the chief virtue, and highest excellence, the giver and dispenser of all.

men, daß seine Auffassungsweise in ihrer Stellung zu den Bestrebungen seiner Zeit ein Hinderniß fand, welches sie nicht zu überwinden wußte.

Shaftesbury's Stellung zu seiner Zeit verräth sich in seiner stets wachen Polemik. Wie sehr er auch nach Frieden verlangt, er bleibt ein Mann der Opposition. Seine Gegner sind doppelter Art. Auf der einen Seite stehn die unduldsamen Theologen, auf der andern Seite die neugebildete Partei der Freidenker, die materialistischen Naturforscher, die selbstsüchtigen Moralisten, endlich die Lockische Schule. Gegen die erstern macht er die Güte Gottes geltend, welche nur die beste Welt wollen konnte, eine Welt der Ordnung, welche selbst durch die Sünde nicht gestört werden könne; in diesem Sinne behauptet er die unverwüstliche Neigung der Natur zum Guten und gilt ihm die Lehre von der Erbsünde für eine Lästerung der göttlichen Güte. Nicht minder dient ihm gegen die andere Seite seiner Gegner der Gedanke Gottes, dessen Fassung sich ihm aber anschließt an die Erkenntniß unseres Ich, welche sicherer ist als jede andere Erkenntniß und nach deren Analogie wir alle Dinge zu erkennen haben. Da läßt er uns abnehmen, wie wir das Geistige für die wahre Substanz, das Körperliche nur für Erscheinung zu achten haben, daß unser Ich uns eine innere Einheit zeigt, welche auch an größere Kreise uns heranzieht, durch einen angebornen Instinct, welcher mehr Zutrauen verdient als unsere Sinne, daß wir in einer solchen Einheit zuletzt das Ganze und Gottes Weisheit erblicken sollen, daß wir dieser höchsten Einheit angehören und unsern Dienst nicht entziehen dürfen. Hierbei hat

nun Shaftesbury ohne Zweifel eine Einheit der Natur im Sinne und seine Gedanken streifen nahe daran an sie mit der Einheit Gottes zu verwechseln. Daß sein oberstes Princip als ein geistiges Princip gedacht werden müsse, scheint ihm schon zu genügen. Aber der Naturforschung ist er abgeneigt, weil er das Körperliche viel dunkler findet als das Geistige; er wendet sich den lichtern Gebieten zu, in welchen ihm die Betrachtung des sittlichen Lebens Einsicht in die Ordnung und Schönheit der weltlichen Dinge verspricht. An der Analogie derselben mit unserm Ich glaubt er einen sichern Leitfaden für diese Untersuchungen gefunden zu haben. Aber wenn er nur tiefer die Gesetze unseres innern Lebens erforscht hätte. Die logischen Gesetze wenigstens unseres Denkens hat er fast ganz vernachläßigt. Seine polemische Stellung zu der alten Theologie und zu Locke ist hierauf wohl gewiß von Einfluß gewesen. Die alte Logik schien ihm ein Überbleibsel der Scholastik. Die Untersuchungen Locke's über den Ursprung und die Verbindung unserer Gedanken schreckten ihn ab, weil er in ihnen die innere Einheit unseres Geistes als Quelle unserer Erkenntniß übersehen fand. So war er in diesem Gebiete ohne alle Hülfe einer vorarbeitenden Überlieferung. Ihm genügt es nun wenigstens auf das Ursprüngliche in unsern Gedanken aufmerksam zu machen, zu behaupten, daß wir nicht alles von außen empfangen, daß unser Instinct uns in der Erkenntniß der Dinge leite uns aus dem Innern unserer Natur angeborne Begriffe über das Allgemeine schöpfen lasse. Größern Fleiß hat er an die Untersuchung der sittlichen Gesetze gewandt; aber auch in ihr dringen seine

Gedanken nicht weit in das Einzelne ein. Um die obersten Grundsätze hat er zu streiten, gegen die Theologen sowohl, welche die Freuden des Lebens verdammen, als gegen die selbstsüchtige Moral, welche eigennützig nur den Vortheil der Person und den sinnlichen Genuß bedenkt. Da muß er geltend machen, daß wir der Weisheit der Natur zu folgen haben, daß aber unser natürlicher Trieb wenigstens eben so sehr auf die Erhaltung und das Wohl des Allgemeinen als des einzelnen Wesens gehe und daß im Wohle des Ganzen eine viel größere und dauerndere Glückseligkeit zu gewinnen sei, als in der Verfolgung eigennütziger Neigungen. Auch hier haben ihn die Überlieferungen der frühern Zeit verlassen und gegen das, was die neuere Zeit gebracht hat, muß er Einspruch thun. Die Sittenlehre einer trübseligen Theologie, welche die Welt verachtet, ist ihm eben so verhaßt, wie der Leichtsinn, welcher dem zeitlichen Genusse und dem zeitlichen Vortheil dient.

In diesem seinem Streite gegen die entgegengesetzten Meinungen seiner Zeit stützt er sich aber in logischer wie in ethischer Richtung auf das allgemeine Gesetz der Natur als auf die sicherste Gewähr. Wir werden ihn hierauf blickend gegen den Vorwurf vertheidigen können, daß er doch nur einer feinern Selbstsucht das Wort geredet habe. Auch Aufopferung seiner selbst erkennt er als Pflicht an und seine allgemeine Richtung läßt ihn auf das Individuum eher zu wenig, auf das Allgemeine zu großes Gewicht legen. Wenn er dem naturalistischen Zuge folgt, in welchem er das Leben des Weltsystems enthusiastisch zu erheben liebt, dann setzt er aus einander, daß Leben

und Tod im Wechsel der Dinge sich ablösen müssen und der stetige Wandel der Formen dem Einzelnen keine beständige Dauer gestatte, dann findet er selbst in der Lehre vom Weltbrande nichts, was seiner Ansicht widerspräche [1]). In dieser Richtung seiner Lehre ist er ohne Zweifel nahe daran das Besondere dem Allgemeinen aufzuopfern. Mit größerm Rechte würde ihn der Vorwurf treffen, daß er Vernunft und Natur in unserm sittlichen Leben nicht genug zu sondern gewußt habe. Es ist ohne Zweifel eine auffallende Erscheinung, daß er das Böse nur unter dem seltsamen Begriff der unnatürlichen Neigungen unterzubringen wußte, gleichsam als dränge sich in ihm der Natur etwas auf, was in ihr keinen Grund finden könnte. Es leuchtet hieraus hervor, wie schwer es seiner Lehre wurde Raum für die sittlichen Unterschiede zu gewinnen. Man bemerkt hieran, daß sie im Streit gegen die unduldsamen Theologen sich gebildet hatte, welche die Natur für verdorben hielten. Er dagegen findet in ihr nichts als die Güte des Schöpfers, von dessen alles durchdringendem Leben das Bestehn der weltlichen Dinge sich kaum ablöst. Das beste Werk des vollkommenen Meisters will nichts Böses in sich aufnehmen. Wenn nun Shaftesbury auf die Handlungen der Menschen sieht und nicht umhin kann in ihnen auch seine Gegner zu beachten, Irrthum und Laster, dann muß er seine Zuflucht nehmen zu der Annahme, daß die Guten der Natur getreu geblieben, die Bösen von ihr abgewichen sind. Es würde ihm schwer geworden sein zu zeigen, wie etwas den Gesetzen seiner

1) The moral. III, 1 p. 366 sq.; 380 sq.

Natur sich entziehen kann, und vielleicht liegt es auch im Hintergrunde seiner Gedanken, daß alles Böse doch nur aus einer verborgenen Ordnung der Natur stamme und nur ein verborgenes Gutes sei; aber nicht weniger schwer würde es ihm sein darzuthun, wie ein natürlicher Trieb das Gute in uns erzeugen könne, welches wir uns als eine freie That unserer Vernunft zuschreiben dürfen. Hierin liegt die Schwäche seiner Sittenlehre und seiner ganzen wissenschaftlichen Ansicht. Wenn Pascal gezeigt hatte, daß die Vernunft in ihren Entwicklungen fortschreitend über die Werke des Instincts hinausgehe, so verrathen die allgemeinen Grundsätze Shaftesbury's hiervon nichts. Die allgemeinen Begriffe des Verstandes, die Werke des geselligen Lebens, die Tugenden der Menschen sollen nur durch den Instinct hervorgetrieben werden. Er folgt hierin der naturalistischen Neigung seiner Zeit und seine Nachgiebigkeit gegen sie hat es auch veranlaßt, daß er den Eudämonismus nur in sehr milden Formen bekämpfte und den Schein nicht abwehrte, als ginge seine Lehre den Neigungen nach, in welchen das Individuum nur seine eigene Befriedigung suchen dürfe. Selbst sein Begriff Gottes ist von dieser Vorliebe für das Natürliche nicht frei; er ähnelt in vielen Punkten dem Begriffe Spinoza's von der naturirenden Natur, indem er eben so wie dieser den Gedanken der höchsten Einheit nur in der Schwebe hält zwischen der Welteinheit und ihrem Grunde. Wir übersehen hierüber nicht die wesentliche Verschiedenheit zwischen den Lehren beider Philosophen über diesen Punkt. Die Gedanken Shaftesbury springen nicht wie die Lehren Spinoza's sogleich zum Unbedingten auf, sondern halten die Ver-

schiedenheit der Dinge fest; Shaftesbury stellt, von der Einheit des Ich ausgehend, überall das Geistige dem Körperlichen voran und zieht daher auch das Leben und die Entwicklung der Dinge in keinen Zweifel; aber weil er mehr als Spinoza das Geistige erhebt, daraus wird man nicht schließen dürfen, daß er auch das Natürliche weniger beachte, denn in seiner Betrachtung des Geistigen hat er eben die Natur im Geiste vorherschend im Auge.

So behauptete sich in der Englischen Philosophie der Rationalismus neben dem Sensualismus Locke's. Wärend dieser eine Neigung zum Materialismus und Egoismus nicht verbergen konnte, stützte jener sich auf die geistigen Bestrebungen und die Forderungen des sittlichen Lebens. Beide Lehren hatten es mit einander gemein, daß sie unter den Einflüssen der Cartesianischen Schule ihren Ausgangspunkt vom Selbstbewußtsein nahmen, und sie begünstigten daher die psychologische Auffassungsweise der philosophischen Aufgaben; aber der Sensualismus nahm von dem Grundsatze, ich denke, also bin ich, nur die Mannigfaltigkeit der Vorstellungen oder Seelenerscheinungen ab, der Rationalismus dagegen legte das volle Gewicht auf die Einheit des Ich oder die Substanz der Seele. Dem Shaftesbury wird man das Verdienst nicht streitig machen können diese Seite der Betrachtung mit Geist und Leben vertreten zu haben. Dies war von um so größerer Wichtigkeit, je mehr die theologischen Lehren, welche früher in England zur Stütze des Rationalismus gedient hatten, unter der freien Denkweise der Zeiten an Einfluß verloren hatten. Dabei werden wir aber doch auch nicht übersehen dürfen, daß die skizzenhafte Ausfüh=

rung dieses Rationalismus der fleißigen und ausführlichen Entwicklung, welche Locke dem Sensualismus gegeben hatte, nicht gewachsen war. Es ist dies ein äußeres Zeichen davon, daß dieser über jenen bei den Engländern die Überhand gewinnen sollte. Das innere Anzeichen hiervon liegt in der Schwäche, mit welcher denn doch nur die Rechte der Vernunft gleichsam schüchtern vertreten wurden, wenn die Begriffe des Verstandes als Werke des Instincts ihre Vertheidigung fanden. Daher vermochte dieser Rationalismus auch nicht über das dunkle Gefül der Einheit und Allgemeinheit hinauszugehn und das System der allgemeinen Begriffe zu entwickeln, berief sich vielmehr gern auf den Gemeinsinn und suchte mehr im rednerischen Schwunge für sich zu gewinnen oder von der Wahrscheinlichkeit seiner Meinungen zu überreden, als daß er eine sichere wissenschaftliche Überzeugung zu begründen gewußt hätte.

Göttingen,
Druck der Dieterichschen Universitäts=Buchdruckerei.
(Fr. W. Kästner).



